الجمهــوريّة الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشّــعبيّة

وزارة التّـعليم العــــالي والبحث العلمي

جامعة مولود معمّري – تيزي وزو–

كلّـــــــــيّة الآداب واللّغات

قسم اللّغة العربية وآدابها

مذكّرة لنيل درجـــــــــــة الماجستير

التّخصّص: اللّغة والأدب العربي.

الفرعِ: النّقد الأدبيّ المعاصر.

الموضـوع: إعداد الطالب: بلال لكحل

وحدة النّص والتّأويل بين الفكر الأصوليّ والسّيميائيّات التّأويليّة

لجنة المناقشة:

أ.د/ مصطفى درواش، أستاذ التّعليم العالي، جامعة مولود معمّري، تيزي وزو..............رئيسًا

أ.د/ آمنة بلعلى، أستاذة التّعليم العالي، جامعة مولود معمّري، تيزي وزو...........مشرفًا ومقرّرًا

د/ محمد الصادق بروان، أستاذ محاضر صنف"أ"، جامعة مولود معمّري، تيزي وزو...... ممتحنًا

د/ راوية يحياوي، أستاذة محاضرة صنف"أ"، جامعة مولود معمّري، تيزي وزو............ممتحنًا

تاريخ المناقشة:... /.../2014



..إلـــى الوالدين الكريمين...جناحيّ إلى الله...

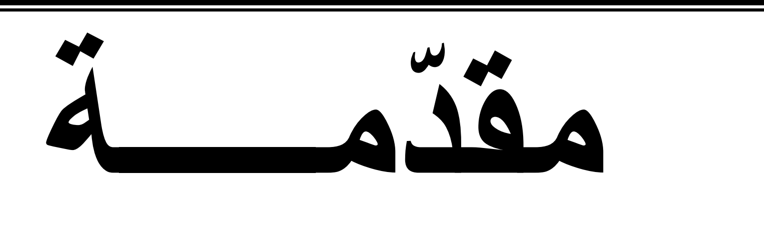
..إلـــى إخـــوتي..زادي في الطّـــريق...

..إلـــى أصدقائي...جنّتي الأخرى...

..إلــــــى قلبي..."ومازالَ فِي العُمْرِ وقْتٌ لِنَشْرُد"...

شكر وعرفان

نشكر كلّ من كانت له يدٌ من قريب أو من بعيد في استواء البحث على سوقه، ونخصّ بالذّكر الأستاذة المشرفة على ما قدّمت من عون، وما أولت من عناية..


مقدّمـــــــة

مقدّمة:

تشهد السّاحة النّقدية المعاصرة زخما غير مسبوق فيما يخصّ تنوع المناهج، وتعدّد النّظريات الرّامية إلى مقاربة النّصوص، واختلاف إجراءاتها القرائية، وآلياتها التّحليلية، مع ملاحظة تغيّر جهة المنظور النّقدي الذي ينبغي أن يُنظر من خلاله للنّص، من قبل هاته المناهج، والنّظريات المختلفة.

إنّ هذه المقاربات على اختلافها إجمالا، وبنوع من التّعميم، يمكن النّظر إليها في دراستها للنّص على أنّها تتموقع بين حدّين: وأعني بالحدّين حدّ الانسجام، وحدّ اللّا انسجام؛ فبينما بنتْ بعض المقاربات جهازها المفاهيمي على أساس احترام الانسجام الدّاخليّ للنّص، وأكّدت عليه في تنظيراتها وتطبيقاتها، أقامت مجموعة أخرى من هذه المقاربات آلياتها القرائيّة على دحض هذه المقولة، معتبرة إيّاها معيارا تقليديّا يجب أن يُفجّر.

إنّ الذي يعنينا هنا هو النّظر إلى "**النّص**" على أنّه بناءٌ متماسك، ووحدة كلّيّة يتجاوز في التّكوين التّصوّرَ بأنّه مجرّد رصفٍ لجملٍ أو تتابعٍ لملفوظات، تجاوزا قائما على دعامتين: إحداهما تتعلّق بالجانب اللّغوي، والثّانية تمسّ الجانب التّداوليّ في عمليّة تركيبيّة تكفل إمكانية التّعاون مع القارئ" من أجل بناء المعنى، من خلال فعل القراءة/ التّأويل، كاستراتيجيّة ذات جوانب مختلفة، تحترم للنّص انسجامَه الدّاخلي الذي يعطيه هُويّته.

في سياق هذه المعطيات والآراء، آثرنا دراسة إشكاليّة "**وحدة النّص والتأويل**" من خلال المزاوجة والتقريب بين منظومتين معرفيتين، تمتدّ الأولى في عمق تراثنا الفكريّ والمعرفيّ، وأعني بها **الفكر الأصوليّ** أو المنهجيّة الأصوليّة، بينما تتمثّل الأخرى في **السّيميائيّات التّأويليّة** باعتبارها وجها من وجوه الفكر الغربيّ. وبناءً على هذا، جاءت إشكالية بحثنا مصاغة كالآتي:

"وحدة النّص والتّأويل بين الفكر الأصوليّ والسّيميائيّات التّأويليّة"

وهي إشكاليّة معرفيّة تنطوي على قضايا ظاهرة، وأُخْراة مضمرة، بحاجة إلى كشف وبيان، من خلال طرح جملة من الأسئلة:

– ما المقصود بـ"**وحدة النّص**" في الفكر الأصوليّ، وما المراد بها كذلك من خلال المقاربة السّيميائيّة التّأويليّة"؟

– من أين يستمد النّص وحدته، وهل هي خاصّيّة ذاتية له، أم أنّها خارجة عنه؟

– ما الغاية من التأكيد على هذه الوحدة، وما يستتبع هذا التّقرير من وجهة نظر نقدية؟

– ما مفهوم التّأويل في المنجَزَيْن المعرفِيَين تأسيسا على وحدة النّص؟

– هل للممارسة التّأويلية "**حدود**" تقف عندها؟ وضوابط تقيّدها؟

– ما طبيعة العلاقة القائمة بين تأويل النّص ووحدته؟

هذه الأسئلة، وما ينجرُّ عنها من قضايا، هي محطّ اهتماماتنا في هذا البحث.

إنّ أهميّة البحث في هذا الموضوع يمكن تلمّسها من زاويتين على الأقلّ:

الأولى متعلّقة بمضمون البحث: وذلك من خلال معرفة طبيعة مصدر النّص، فبينما نجد النّص بشريا في السّيميائيّات التّأويليّة، نلفي النّص إلاهيّا بالنّسبة للمنهجيّة الأصوليّة، ولا شكّ أنّ الاختلاف في المصدريّة، يعطي البحث أهمية معرفيّة، ونقدية.

الثّانية متعلّقة بالمسلك المنهجيّ: لأنّ مقاربة أيّ موضوع عن طريق المزاوجة بين منظورين مختلفين فكريّا وحضاريّا، إضافة على كونهما متباعدين زمنيّا، يضفي على البحث طرافة وجدّة.

أمّا عن الأسباب التي دفعتنا لاختيار هذا الموضوع فكثيرة، **فأوّلها** مردّه إلى قراءاتنا، إذْ كانت مطالعتنا كثيرا ما تتوجّه نحو البحوث الفكريّة والنّقديّة، خاصّة فيما يتعلّق بمناهج النّقد الأدبيّ، ومن هنا لاحت لنا – ونحن نتمرّس أثناء الفترة الدّراسيّة على محاولة القبض على تقنيات النّقد والتّحليل– فكرةَ مقاربة هاته الإشكاليّة على الصّياغة التي ارتضيناها لها. وأمّا **ثاني** تلك الأسباب فمردّه إلى ما يمليه علينا الضّمير العلميّ من ضرورة العناية بالموروث الفكريّ لأمّتنا، فقد لاحظنا غزو موضة الولع بإنتاجات العقل الغربيّ، على حساب إنتاجات العقل العربي، بتنكّر واحتقار غير مبرّرين، لذا كان الاهتمام بهذا الموضوع ضربا من الوفاء المبرّر لهذا الموروث.

لقد عثرنا، ونحن في خضمّ البحث، على بحوث كثيرة ذات صلة بموضوع بحثنا تقرُب أحيانا من حيث ملامستُها لإشكاليّة البحث، وتبعد أحيانا أخرى، ولعلّ

أهمّها كتاب: **القراءة في الخطاب الأصولي: الاستراتيجية والإجراء ليحيى رمضان**، الذي عالج فيه صاحبه استراتيجيّات القراءة في الخطاب الأصوليّ، وآلياتها، ومن بينها مسلّمة الوحدة والانسجام.

وكتاب: **حدود التّأويل: قراءة في مشروع إمبرتو إيكو النّقدي، لمؤلّفه وحيد بن بوعزيز**، وتطرق فيه كاتبه إلى أهم الأسس التي قام عليها الصرح الفكري والنقدي للناقد الغيطالي إمبرتو إيكو، ومن القضايا المعالجة في ثنايا الكتاب، قضيّة حدود التّأويل.

وفي محاولة منّا للإجابة عن الإشكالية المطروحة ومقتضياتها، قسّمنا البحث إلى ثلاثة فصول، مصدّرين بمقدّمة ومدخل مخصّص بالتّعريف بالإطار المفهوميّ والإجرائيّ، لكلّ من الفكر الأصوليّ والسّميائيّات التّأويليّة، ومردفين بخاتمة جامعة لأهمّ نتائج البحث:

فخصّصنا الفصل الأوّل والمعنون بـ "وحدة النّص في الفكر الأصوليّ: حاولنا فيه إبراز مفهوم وحدة النّص القرآنيّ كما تجلّت في المنهجيّة الأصوليّة، وينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: والمعنون بـ: النّص في الاصطلاح الأصوليّ، خصّصناه بتبيين مختلف الاعتبارات التي وضعها الأصوليّون للدّلالة عليه في الخطاب الأصولي. سواء باعتبار دلالته الجزئيّة عندهم، أو من حيث دلالته الكلّيّة.

وأمّا المبحث الثّاني المعنون بـ : النّص القرآنيّ: المفهوم والسّلطة: فقصَرْنا الحديث فيه على النّص القرآني باعتبار مصدره الإلهيّ، ومن حيث استمداده لسلطته.

وأمّا المبحث الثّالث المعنون بـ: وحدة النّص: المفهوم والرّؤية المشكّلة: فخصّصناه ببيان المراد من مصطلح وحدة النّص كما أصّله علماء الأصول، وماهي الأسس المشكّلة لهذه الوحدة عندهم.

أمّا الفصل الثّاني: المعنون بـ: وحدة النّص في السّيميائيّات التّأويليّة: فعمدنا فيه إلى تفكيك مفهوم النّص في الدّراسات الحديثة، مع بيان المقصود بوحدته في السّيميائيات التأويلية، وجاء هذا الفصل في مبحثين:

المبحث الأوّل: والمعنون بـ: النّص وأبعاده الإشكالية: وقد خصّصناه بالحديث عن مختلف الانتقالات و**التّحوّلات المعرفيّة**، التي شهدها مصطلح النّص. في حين كان **المبحث الثّانيّ: والموسوم بـ: وحدة النّص وسنن التّشكّل:** لإبراز كيفيّة تشكّل وحدة النّص في الخطابات النّقدية للسّيميائيّات التّأويلية، عبر مفاهيم: البنية والشّكل، والتّماسك والكلّيّة.

وأمّا الفصل الثّالث المعنون بـ: التأويل بين الفكر الأصوليّ والسّيميائيّات التّأويليّة: فالحديث فيه مقصورٌ على قضيّة التّأويل: مفهومه وتمركزه، وأبعاد الممارسة التأويلية في ظلّ وحدة النّص، في كلتا المنظومتين المعرفيتين، وجاء هذا الفصل أيضا في مبحثين اثنين:

المبحث الأوّل: والمعنون بـ: التّأويل والمجال التّداوليّ: المفهوم وفضاء التّمركز، وكان الحديث فيه عن مفهوم التّأويل، والخلفية الفلسفية والإبستيمولوجية المؤسّسة له، بالإضافة إلى فضاء تمركزه، وأين تكمن سلطته، هل عند القارئ أم في النّص؟

وتحدّثنا في **المبحث الثاني: الموسوم بـ: أبعاد الممارسة التّأويلية:** عن أطروحة الحدّ وسياق القول في التّأويل، مع التركيز على قضيّة حدود التأويل في المنهجية الأصولية، وفي السيميائيات التأويلية أيضا، وضرورة تقييده بضوابط تعصم القارئ/ المتلقي من الزّلل في الفهم، قاصرين هاته الحدود على آليتا اللّسان، والقصد.

هذا فيما يتعلق بخطة البحث، وأمّا ما يخصّ المنهج المتّبع فيه، فهو قائم على المزاوجة بين الوصف والتحليل اعتمادا على المقارنة في علاقة تفاعلية تهدف إلى بيان مميزات كلا المنظومتين المعرفيتين، اتفاقا واختلافا ما أمكنتنا من ذلك الأدوات المعرفية، والآليات المتّبعة في مقاربة النص، وإن كانت في الغالب لن تخرج عن هذين المجالين حرصا على حصر مجال البحث قدر المستطاع.

ولم يختلف هذا البحث، وهو في طور الإنجاز، عن غيره من البحوث في مواجهة عراقيل وصعوبات، فليست **المبادرة، التي لا تجد نموذجا سابقا** تنسج على منواله، بالأمر السّهل، إذ لم نعثر على بحوث من هذا القبيل، وهو ما دفعنا إلى البحث المتواصل **لفَطر مثال جديد،** ملزمين بهيكلة عناصره وتنظيم بنيته المنطقية. زد على

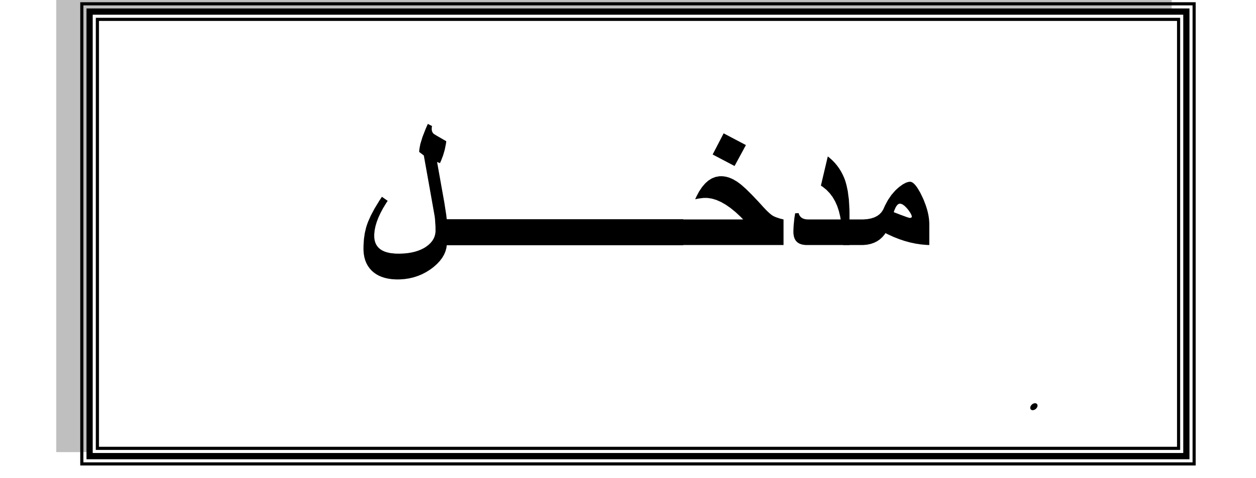
ذلك **الطّبيعة الفلسفية** للبحث والتي تحتاج إلى وقوف طويل لفهم القضايا المطروحة أوّلًا، ثمّ محاولة الجمع بينها مقارنة ثانيا.

ولعلّ الأكثر إرهاقا من ذلك كلّه، تلك **المراجع** التي لا تمتّ بصلة مباشرة بموضوع بحثنا، فآفة كثرة المراجع غير الخادمة للموضوع نظير آفة ندرتها وقلّتها. ومهما تكن الصعوبات فإنّ جوهر البحث يعني، فيما يعنيه، المشقّة فليس ثمّة معرفة جليلة مطروحة في الطّريق، بل لا يمكن العبور إليها إلّا على جسر من التّعب، وعند الصَّباح يحمدُ القومُ السُّرَى.

وأمّا بعد، فما كان في هذا العمل المتواضع من صواب وتوفيق، فالفضل في ذلك يعود إلى من يملك زمام التّوفيق، ويأخذ بالنّواصي إلى جادّة الطّريق، نحمده سبحانه وتعالى حمد الشّاكرين، وما كان فيه من هفوات، فمن النّفس وحدها، معقلِ النّقص والضّعف والقصور، نستغفر الله من ذلك، ونعتذر إلى قرّائنا الأعزاء اعتذار مُعتَب لا حيلة له.

وأخيرا، نتوجّه بخالص الشّكر إلى **أستاذتنا المشرفة** على ما قدّمته لنا من توجيهات ونصائح، وإلى كافّة الأساتذة والأصدقاء الذين أعانونا، من قريب أو من بعيد، ونسأل الله تعالى أن يوفّقنا إلى ما فيه خير، وأن ينفعنا بما علّمنا، والحمد لله ربّ العالمين.

الطّالب : بلال لكحل


مدخـــــل

مدخل :

لا يمكننا الحديث عن البعد المعرفيّ لنظام إبيستيمولوجيّ ما، بعيدا عن السّياق والنّسق الثّقافيّ العامّين، اللّذيْن ساهما من قريب أو من بعيد في رسم الحدود والمعالم المؤسّسة له، وتسييج الأطر والكيفيّات التي فيها ومن خلالها يتمّ فتح باب السّؤال للاشتغال المعرفيّ داخله، والنّاجم–ضرورةً– عن حيثيّات معيّنة، والهادف –طبيعةً– صوب غاية ما، تجعله رهين الانوجاد على أساس شرعيّ.

من هذا المنطلق، آثرنا الحديث في هذا المدخل عن الإطار المعرفيّ والإجرائيّ لكلّ من الفكر الأصوليّ، والسّيميائيّات التّأويليّة، وعن طريقة كلّ منهما في البحث عن المعنى، والكشف عن الدّلالة خاصّة، بالقدر الذي يسمح لنا بتحديد الفضاء الذي سنشتغل فيه في باقي البحث.

أوّلا لمّا كان الهمّ المعرفي لعلماء الأصول و"حافزهم في الدّرس إنّما هو **صوغ أصول منهجية لفهم القرآن الكريم والسنّة النبوية"، لذلك** " لم تقف محاولاتهم– بمقتضى امتثالهم لأوامر دينهم–عند الاجتهاد في فهم النّصوص الدّينية، بل تعدّاه إلى أن يستنبطوا منها الأحكام التي تهمّ حياة المسلمين في الدّارين الدّنيا والآخرة"[1]، جعلهم ذلك، يؤسّسون عملية الاستنباط هذه على قواعد تضبط آلياتها، تستعمل أثناء مقاربة النّص الشّرعيّ قراءة وفهما، "**من خلال استراتيجيتين متداخلتين متوازيتين، الأولى تهتم بالكشف عن القوانين التي تتحكّم في وجوه الدّلالة، والثّانية تحلّل هذه الوجوه في الخطاب، فكانوا في الوقت نفسه منظّرين ومحلّلي خطاب**[2]. وتقوم هذه القواعد بدورها على استراتيجيّات تعّد بمثابة مسلّمات منهاجيّة ينبغي تمثّلها والوعي بها أثناء العملية القرائيّة، لأنّها تحدّد طريقة تأويل النّص، وتبيّن مسلك قراءته، وتنهض هذه الاستراتيجيّات، كـ"تسنينات قرائية" تتّسق فيما بينها وتنسجم في إطار وحدة كليّة تمثل النّظرية الأصوليّة في جانبها الإجرائيّ، ومنحاها العمليّ.

ويمكن القول بأنّ عملية القراءة – عند الأصوليين– كانت انطلاقا من تساؤل حول: كيف ينبغي أن تؤوّل النّصوص الشّرعية وتفهم؟ فجاءت "**منظومتهم الفكريّة**" التي نظّروا لها، هي الإجابة العملية عن هذا السّؤال المشكل معرفيا، واعتبرنا هذه المنظومة هي الإجابة

---

[1] محمد يونس علي محمد، علم التّخاطب الإسلامي، ط1، دار المدار الاسلامي، بيروت، 2006، ص43.

[2] بلعلى آمنة، سيمياء الأنساق، تشكلات المعنى في الخطابات التراثية، دار النهضة العربية، ص 184.

العملية عن هذا السّؤال، على أساس أنّ "الغاية الأساسية التي كانت وراء المعرفة الأصوليّة هي الحكم الشّرعي، الذي هو دلالة تُستقصى في جهات معيّنة، وترصد من جوانب متعدّدة، بحسب تموقعها في سياق الخطاب، وفي نظر المستدلّ"[1] المؤوّل للنّصوص الشّرعيّة.

من هنا، تفطّن علماء الأصول، من خلال معاينتهم الخطاب القرآنيّ، إلى أنّه – أي الخطاب القرآنيّ– "مسار من الدّلالات التي تحكمها حركيّة لا نستطيع التّحكم فيها، واستنباط الأحكام منها إلّا بالاهتداء إلى طبيعة المنطق الذي يسيّر تلك الحركيّة؛ فأنشأوا منطقا واصفا يمكن وصفه بأنّه سيميائيّ تداوليّ لأنّه، من جهة، يقف على وصف حركية الدّلالة في الخطاب، ومن جهة أخرى، يربطها بالمخاطب والعرف أو الخارج"[2]. يمكّن الفقيه/ القارئ للنّصوص الشّرعية أن يتوصّل إلى فهمها وتأويلها من خلال تأسيس"استراتيجيّته التّأويلية" على هذا المنطق، وبنائها على ركيزتين : يراعي في الأولى منهما "**لسان الخطاب**"، وكيفيّة حركيّة الدلالة داخل نسقه اللّغوي، بينما تتمثّل الرّكيزة الثانية في الأخذ بعين الاهتمام مسار الدّلالات من خلال جدليّتها المستمرّة بين المخاطَب والعرف أو الخارج، وهو مايشمل اعتبار"**مقاصد الخطاب**" في قراءته، والعلّة في هذا أنّ مسلمة اللّسان متعلّقة بالنّص الشّرعيّ، تحدّد طبيعته وتبرز هوّيته، بينما مسلّمة المقاصد مرتبطة بالمتكلّم، و"مراده" من شرعه وكلامه، وعلى هذا لا يمكن التوصل إلى تأويل صحيح أو معتبر دون المرور على هذا الطريق، أو الأخذ به في عملية التّأويل.

وهذا يعني أنّ تصور الأصوليين لطريقة اشتغال الدّلالة داخل الخطاب القرآني، ليس تصوّرا مجرّدا وشكليا، ما دام يراعي طرفي العملية التّخاطبية قصد بلوغها الغاية التي أنشئت من أجلها، على الرّغم من أنّ مباحث الدّلالة في الفكر الأصولي "لا تعدم التّصور الشّكلي المجرد لأصناف الدّلالة من حيث هي أوضاع نموذجية قارة، ولكنهم لم يقفوا عند حدود هذا التصور، بل راحوا يزاوجون، في مرحلة ثانية، بينه وبين تصور آخر يسعى إلى دراسة مستويات الدّلالة في مظهرها الحركي"[3] أين يتم التّعامل مع الخطاب القرآنيّ في ظلّ سّياق أو قرينة مقاميّة تعين في عملية فهم وجوه الدّلالة القرآنية، بل إنّ السّياق أصبح "محدّدا أساسيا للدّلالة، فهو إمّا يتركها على حالة غامضة، أو يحصرها فتصبح دلالة خاصّة، أو يقوم

[1] بلّعلى آمنة، سيمياء الأنساق، ص 192.

[2] المرجع نفسه، ص 201–202.

[3] المرجع نفسه، ص 202.

بتحويلها عن ظاهرها الذي اعتادت عليه إلى باطن آخر تتفياه"[1]. "لأنّهم اعتبروا أنّ أيّ نسق دالّ لا بدّ أن يتحكّم فيه، إلى جانب منطقه الخاص، وجود خارجيّ هو الذي يضمن انفتاح الدّلالة، ويمكّن محلّلي الخطاب القرآنيّ من فقهاء ومجتهدين من أن يستنبطوا أحكاما أخرى في زمن تالٍ إذا ما طرأت وقائع جديدة[2] تستلزم معرفة حكم الشّارع فيها؛ ومن هنا، قيل إنّ "علم الأصول على وجه الإجمال إنّما هو بحث في الدّلالة لفظا وجملة ونصّا وسياقا"[3]؛ وينبغي الإشارة إلى أنّ المبدأ الأساس الذي بنى عليه علماء أصول الفقه هذا التّصوّر هو "الإيمان بشخصيّة المعنى، فمنذ الشّافعيّ حصل الإقرار بأنّ استنباط المعنى لا يتسنّى لمن لم يكن مدركا لمنطق اللّسان العربيّ، فالمعنى له ماض يجب التّعرّف عليه من خلال تاريخ اللّفظ الذي يحويه، أو النّظام اللّغوي الذي ينتمي إليه. ومن هنا يمكن أن نفهم البعد الواقعيّ في استراتيجيتهم[4] التّأويليّة للنّص الشّرعيّ.

تتأسّس هذه الاستراتيجية التأويلية –عند علماء الأصول– على ركنين هامّين يكمّل أحدهما الآخر، ويعضده، يكشف الأوّل منهما عن علاقة المخاطِب بالمخاطَب، بينما يتعلّق الثّاني بالموضوع اللّغويّ الذي يربطهما، ويتمثّلان في:

1–أنموذج الحمل.

2–أنموذج طرق الدلالة.

أمّا أنموذج الحمل فالمقصود به "هو اعتقاد السّامع مراد المتكلّم من لفظه، أو ما اشتمل على مراده، فالمراد كاعتقاد الحنبلي أنّ الله أراد بـ « القُرْء» الحيض، واعتقاد المالكي و الشّافعي أنّ الله أراد به الطُّهر. وأمّا المشتمل على مراد المتكلّم، فكحملِ الشّافعيِّ اللّفظ المشترك على جميع معانيه احتياطا، عند تجرّده عن القرائن، لاشتماله على مراد المتكلّم"[5]، وكما يظهر من خلال هذا القول فإنّ "الحمل" متعلّق بفهم المتلقي، وليس مرتبطا البتة بـ"دلالة اللفظ"، وعليه يكون "الفهم" هنا شرطا أساسا في الاستراتيجية التأويلية، كما يظهر أن الهدف من بناء "الحمل" كـ"أنموذج" تتأسس عليه الاستراتيجية التأويلية في المقام الأوّل، أن يبدي لنا

---

[1] القراءة في الخطاب الأصولي، الإستراتيجية والإجراء، ط1، جدارا للكتاب العالمي، عمان، 2007، ص 83.

[2] سيمياء الأنساق، ص 201–202.

[3] منذر عياشي، اللسانيات والدلالة، ط1، مركز الإنماء الحضاري، سوريا، 1996، ص 11.

[4] بلعلى آمنة، سيمياء الأنساق، تشكلات المعنى في الخطابات التراثية، دار النهضة العربية، ص 184.

[5] سانو قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه، ط1، دار الفكر، دمشق، 2000، ص 186.

كيفية بلوغ حمل سليم للنّصوص الدّينية وغيرها ممّا ارتبط بها، والافتراض العام هو أنّ اللّغة بوصفها نتاجا للوضع (أو نظاما مجرّدا) غير كافية لفهم النّصوص، لأنّ استعمال الكلام يفترض عناصر غير لغوية في العمليّة التّخاطبية، ولذا فإنّ الفقه أو الحمل يشتمل على ضرب من المعطيات الإدراكية"[1]، وعلى هذا يوفر أنموذج الحمل سمة من " أهم سمات القراءة والتأويل، ألا وهي سمة الاحتمال، لكن ذلك الاحتمال الذي يصل عند القارئ /السّامع حدّ الاعتقاد بما انبنى عليه من دلائل"[2]، ولكي يحصل "التفاهم" التام بين المتكلم والسامع أو بين طرفي التخاطب، انطلاقا من هذا الانموذج أو عن طريقه، ينبغي مراعاة بعض المبادئ المؤسسة له، وهي (بيان المتكلّم، صدق المتكلّم، الإعمال، التبادر، الاستصحاب) وهي المبادئ التي" نُظر إلى كلّ منها على أنّه ضمان ضروري لحصول التّفاهم"[3].

أما أنموذج **طرق الدلالة** فهو متعلق بالبحث في المعنى وطرق أدائه، ومن أجل إفادة الحكم الشرعي ومعرفته من النصوص، راعى علماء الأصول تحقيقا لهذا المطلب " كلّ الأحوال التي يستدعيها أداء المعنى باللّفظ الجاري على قانون الوضع، وهي وضع الواضع اللفظَ لمعنى معين، ثم استعمال المتكلم اللّفظ في المعنى الذي وضع له، أو في غير معناه، ثم حمل السّامع اللّفظ على المعنى الذي تبيّنه من خلال السّياق والقرائن المحيطة بالخطاب"[4]. فيكون الأصوليون، بهذا المعنى، قد أدركوا "أنّ الدّلالة تتحقّق بارتباط حقيقيّ مع الألفاظ استنادا إلى الوضع، وتارة أخرى ترتبط بغير المصرّح به في الوضع من إشارة أو إيماء أو اقتضاء كما ترتبط بالمفهوم المسكوت عنه في النّطق والذي يتحقق استنادا إلى القرائن والعلاقات. فإذا كانت من الصريح حقيقة أو مجازا فهي مما لا نبذل جهدا في فهمها وتأويلها لأنها دلالة وضعية، أي دلالة اصلية[5].

إذاً، معرفة كيفيّة اشتغال الدّلالة داخل الخطاب، وحركيتها نصبها الأصوليون طريقا لفهم **النّص الشّرعي**، وجعلوها مسلكا لتحصيل الحكم منه، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ جهات إثبات الدّلالة –عند الأصوليين– منحصرة في جهات ثلاث:

---

[1] محمد يونس علي محمد، علم التّخاطب الإسلاميّ، ص96-97.

[2] رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص217.

[3] علم التّخاطب الإسلامي، ص100.

[4] حمادي إدريس، الخطاب الشّرعي وطرق استثماره، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994. ص71.

[5] بلعلى آمنة، سيمياء الأنساق، ص 192.

1- **من جهة الوضع. 2- ومن جهة الاستعمال. 3- ومن جهة التّلقّي.**

وتختلف فيما بينها في مراتب الوضوح والخفاء في إحالة الدّوال على مدلولاتها، طلبا لقبض المعنى، سواء أكان ظاهرا أم مبهما؟ جليّا أم خفيا؟

ولا شكّ أنّ الغاية من وراء كلّ هذا هو عصمة الفهم من الانحراف، وضبط التّأويل من الغلوّ في قراءة "**النّص القرآنيّ**".

هذا باختصار فيما يخصّ المنهج الأصوليّ، ومحاولته تشييد نظريّة متكاملة في البحث عن المعنى، أمّا فيما يتعلّق بالسّيميائيّات التّأويلية فإنّ هذا التّصور النّظري والإجرائيّ في محاولة فهم النّصوص، والقبض على دلالاتها، يجعل المنهج السّيميائي لا يبتعد عن هذا المنحى كثيرا، على اعتبار أنّه :" يشمل كلّ عملية تأمّل للدّلالة، أو فحص لأنماطها، أو تفسير لكيفية اشتغالها"[1] في موضوع ثقافيّ ما، بعد أن اتّخذ البحث فيها- اي في السيميائيات- "وجهتين بارزتين في المجالات المعرفية المعاصرة، فهناك وجهة تأصيلية، قدّم لها العالمان المشهوران **فردينان دي سوسير** و**تشاردز بيرس**، ووجهة تفريعية تنويعية، لم تخرج عن نطاق المنظومتين المعرفتين السّابقتين، يمثّلها على سبيل المثال لا الحصر، **هيمسليف**، و**لوتمان**، و**غريماص**، و**بارت** و**كريستيفا**.."[2] الأمر الذي أدّى بها إلى الشّمولية والموسوعيّة ما جعل وضعها المعرفيّ يبدو غامضا في عين بعض الإيبيستيمولوجيين ومؤرّخي العلوم:

من ذلك ما لاحظه **سينكدوم كيم** من أنّ السّيمياء" تواجه حالة من اللّاتحديد المؤسّستيّ، والإيبيستيمولوجي والأنطولوجي"، وذلك لأنّها من جهة أولى ظلّت طفيلية (parasitaire) لا تدرّس في المؤسّسات الجامعية إلّا من خلال علوم أخرى (اللّسانيات مثلا)، ومن جهة ثانية تعرف "فوضى إبستمولوجية"، ناتجة عن اختلاف النّظريات المؤسّسة لها، ومن جهة ثالثة لم تستطع حصر موضوعها من منظور واحد ومحدّد"[3]، غير أنّها ظلّت رغم طابعها الموسوعي، تعتبر مفهوم "العلامة" عنصرا قاعديّا، ومفتاحا معرفيا للدّراسة

---

[1] عبد الواحد المرابط: السيمياء العامة وسيمياء الأدب: من أجل تصور شامل، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، 2010، ص7.

[2] وحيد بن بوعزيز: حدود التأويل: قراءة في مشروع أمبرتو إيكو، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008، ص43.

[3] Syngdo kim. n107،p28 ، نقلا عن: السيمياء العامة وسيمياء الأدب، ص35.

السّيميائيّة، " فلا يمكن الحديث عن العلامة إلّا باعتبارها أداتنا الرّئيسيّة، إنْ لم تكن الوحيدة لتنظيم التّجربة الإنسانية"[1]، حسب تعبير **إمبرتو إيكو**، وذلك لما يتوفّر عليه هذا المفهوم من قدرة على الوصف والّتفسير والتّجريد، وما يوفّره من إمكانات للفهم والتّحليل"[2]. وتعدّ السّيميائيات التّأويلية من بين المقاربات المنبثقة عن السّيمياء العامة والمتفرّعة عنها.

إنّ السّيميائيات التّأويليّة تنطلق من فرضيّة وجود مسيرات أو سيرورات لها صلة بالإمكانات التي تتآلف وتنسجم من خلالها وحدات المعنى في نسق محدّد، تجد في سيميائيات **بورس** الظّاهراتيّة، والتّسنين السّردي والثّقافي عند كلٍّ من **أمبرتو إيكو ويوري لوتمان وغريماص** ورمزية **كاسيرير** وسميولوجيا **بارت** منطلقا لها[3]. مستعينةً بكلّ وسائل التلقي من إدراك وفهم وتأويل، وهو ما يجعل السيميائيات التأويلية وفق هذا التصور، أنموذجا" للقراءة النّسقيّة المفتوحة، بخلاف النّسقية المحايثة ذات الأصول البنيوية، فمن جهة تحافظ هذه العلامات على الإشارة إلى مرجعها عن طريق المشابهة، ولا تكتفي بالدلالة على ذاتها، ومن جهة اخرى تتطلب قدرا غير قليل من الإحاطة بالمواضعات الاجتماعية لكي تدرك الدّلالات الأيقونيّة لهذه العينات"[4].

ومن هنا، تتجلّى العمليّة القرائيّة في السّيميائيّات التّأويلية في الوقوف على كل الملابسات الخارجية لفضاء النص، وإدراك الظواهر الاجتماعية والنفسية والثقافية الخفية في جوانبها التواصلية؛ اللغوية منها وغير اللغوية- بما في ذلك طبيعة الإشارات وأنساقها وخواصّها"[5] وتدليلها على مدلولاتها.

إنّ هذا التّحديد يشير إلى مستويين مختلفين في تنظيم التّجربة الإنسانية:

1- مستوى بنية النّص كشكل مكتف بذاته ومالك لقواعده وقوانينه، التي لا يمكن بأي حال من الأحوال، اختزالها في عملية محاكاة بسيطة للواقع.

---

[1] أمبرتو إيكو: التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، ط1، المركز الثقافي العربي، 2000، ص148.

[2] المرابط عبد الواحد، السيمياء العامة وسيمياء الأدب، ص9.

[3] البريمي عبد الله، السيميائيات التأويلية، نحو وعي نقدي لتأصيل التأويل وتحيين القيم، موقع، http://ofouq.com/today/modules.

[4] يوسف أحمد: السيمياء الواصفة: المنطق السيميائي وجبر العلامات، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005، ص117.

[5] جماعي، سيمياء براغ، ترجمة، أدمير كورية، وزارة الثقافة، دمشق، 1997، ص 3.

2- مستوى "البنية الواقعيّة" أي مجموع الأشياء التي تطمح إلى اكتساب تمثيل لسانيّ"[1]، أي باحتلال موقع داخل الكون اللّساني.

وبالإمكان، انطلاقا، من هذا التّصور، أن ننظر إلى هذه البنية باعتبارها سننا يكشف داخله مجموع التّحقّقات الممكنة للظاهرة الواحدة[2]. أي التّمكّن من اختزان الأشياء في المستوى "الواقعي" في شكل "بنية" في "الكون اللّساني" الذي لا يعدو أن يكون سوى "نص".

وينطلق هذا التّصور، من فرضيّة أساسيّة، " تكمن في اعتبار اللّغة نسقا للتّرميز، يشكّل التّوّسط المبدأ الجوهري المتحكّم في اشتغال هذا النّسق"[3]، ومعنى "التّوسط" هنا هو أنّ اللّغة تكون بمثابة الوسيط في علاقة الذات بالعالم وتمَثّل معطياته، فهي- أي اللّغة- تعد تقريبا "الرابطة الوحيدة للتّعبير عن الفكر والوجود، ودليل الانتماء للعالم ومعرفته"[4]، وعليه سيكون الفعل التّأويلي المتوجّه لهذه اللّغة المتجسّدة كـ"نسق ترميزي" يختزل أشكال العالم وموجوداته، " ليس متميّزا أو مختلفا عن تأويل العالم"، "مادامت اللّغة ليست لذاتها، وإنّما لعالم تفتحه وتكشفه"[5] بتعبير **بول ريكور**، كما أنّه "يعبّر عن الرّغبة الأنثروبولوجية العميقة للذّات في امتلاك العالم من خلال تنظيم وقائعه، وتفهّم عتماته"[6] الظّاهر منها والخفيّ.

والوعي بهذه الأسس هو ما يؤطّر الإجراء العمليّ، ويحدّد السّنن القرائي في السّيميائيّات التّأويلية، والذي تسعى العمليّة التّأويليّة فيها "إلى تقديم قراءة للنّص بموجب بنى معناه من جهة اتصاله بعناصر العالم، ومن جهة ارتدادها لا إلى ذات متمركزة، وإنّما إلى الفعالية التأويلية نفسها، وقراءة كهذه لبِنى المعنى من حيث طبيعتُها الدّلالية المتعدّدة تحدث في محيط من الثّنائيات: الثقافي/ الطبيعي، الاجتاعي/ الفردي...إلخ، بوصفها قراءة لنصّية (نصيّات) النّص"[7] وكشف لها.

---

[1] بنكراد سعيد، النص السردي، نحو سيميائيات للإيديولوجيا، ط1، دار الامان، الرباط، 1996، ص 34.

[2] بنكراد سعيد، النّص السّردي، ص7.

[3] بوعزة محمد، استراتيجية التأويل، من النّصية إلى التفكيكية، ط1، منشورات الاختلاف، 2011/1432، ص20.

[4] ناصر عمارة، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص53.

[5] Ricoeur (P), "lecturs III،304ص نقلا عن، اللغة والتأويل، ص54.

[6] استراتيجية التأويل، من النصية إلى التفكيكية، ص20.

[7] سلفرمان ج. هيو: نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ترجمة: حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص57.

يؤكّد **سيلفرمان** في هذا الصّدد، أنّ القراءة كنشاط تأويلي في هذا المستوى تتطلّب من القارئ : "أن يُموقِع نفسه في الدّائرة الهيرمينوطيقية، وأن يدخل في الفعّالية التأويلية لإنتاج المعنى وتكشّفه"[1] في النّص، بغية تحقيق أكبر قدر من القراءات الاحتمالية؛ بحيث يظلّ "النص" مفتوحا على قراءات أخرى، مادام النّص "نتاجاً لشخص أو أشخاص، عند نقطة من التاريخ الإنساني، وفي صورة معيّنة من الخطاب، تستمدّ معانيها من الإيماءات التأويلية لأفراد القرّاء الذين يستعملون الشّفرات النّحوية والدلالية والثقافية المتاحة لهم"[2]. إنّ مقاربة النّص من قبل "القرّاء" المختلفين يفتح النّص على تعدّد المعنى ويحرره من إرغامات الأحادية، ما يحقق سيرورة المعنى التي "يتجلى فيها نشاط السيميوزيس بوصفها دلالات مفتوحة، ولكنها في الوقت نفسه محكومة بنسق من القواعد ندعوه بالسنن، وهو مسؤول إلى حدّ ما عن توضيح معالم تخوم التأويل"[3] ومراقبة سيرورته.

إنّ ما يمكّن الإجراء القرائي في السيميائيات التأويلية من تحقيق هذا هو أنها " تتسلّح بالنحو الواصف من جهة، وتتبنى روح النّسقية المفتوحة من جهة أخرى"[4]، وعلى هذا لا يعني القول بالسنن المسؤول- كما ذكرنا آنفا- عن تحديد تخوم التأويل، ومحاولة إخضاعه لمقاييس تضبط من شططه المغرق في الذاتية، أنّ عالم المعنى عالمٌ مغلق ومحدود، يقول **أمبرتو إيكو** في هذا الصدد" أن نفترض أنّ له بنيات لا يعني أبدا أننا نفترض أنّه ثابت: إنّ الأمر يتعلّق على العكس من ذلك، بالتّعرف على آليات تغيّر بنيته"[5]. النّصية.

وتكمُن أهمية هذا السّنن في أنّه يغدو كمحدّد للمجالات أو السّياقات المسموح بها أثناء مقاربة النّص، أي أننا سنكون "أمام انتقاءات سياقية، وأخرى قيمية قادرة على تحديد طبيعة الكون الدّلالي للواقعة، وتجدر الإشارة إلى أنّ استراتيجية الانتقاء القيمي هاته تتحدّد من خلال عمليتين:

---

[1] سلفرمان ج. هيو: نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ص47.

[2] شولز روبرت ، السيمياء والتأويل. تر: سعيد الغانمي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، 1994، ص 41.

[3] يوسف أحمد: السيميائيات التأويلية والأسلوبية، عالم الفكر، العدد3، يناير/مارس 2007، ص56-57.

[4] المرجع نفسه، ص57.

[5] إيكو أمبرتو: العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، تر:سعيد بنكراد، راجع النص: سعيد الغانمي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، وكلمة، أبوظبي، الإمارات العربية، 2007، ص179.

– تناظر أو تناظرات دلالية تشتغل كضبط ذاتي للكون الذي تحيل عليه الواقعة. فالانتقاء ليس تحديدا ذاتيا، بل هو إجراء يتم وفق استراتيجية تهدف إلى بناء كون دلالي منسجم وقابل للاشتغال في حدوده الخاصة.

– العناصر المستعملة لتسييج الوضعية الإنسانية التي يتم تمثيلها داخل النص. فالاستراتيجية ليست اختيارا دلاليا، أي تحديدا مضمونيا، بل هي نمط في البناء، ولهذا لا يمكن الفصل بين البناء وبين الأداة البانية. ويجب النظر إلى هذه الاستراتيجية باعتبارها طريقة خاصة في تنظيم المعنى. وتنظيم المعنى في طبقات هو ما يحدّد الطبيعة الإيديولوجية للمعنى"[1] الذي تمّ انتقاؤه.

إنّ الوضعيّة الإنسانية التي يتمّ تمثيلها داخل النّص تتأسّس انطلاقا من العادات اللّغوية للجماعة المتشكلة في نسق ثقافي خاص، وتنهض هذه العادات اللّغوية كاستراتيجية قرائية "تطرح بشكل مسبّق بعض الاختيارات التأويلية"[2] للنّص أمام القارئ. وهو ما يجعل التّأويل – من هذا المنظور – ليس فعلا مطلقا بل رسما لخارطة تتحكّم فيها الفرضيات الخاصّة بالقراءة، وهي فرضيات تسقط انطلاقا من معطيات النّص مسيرات تأويلية تطمئن إليها الذّات المتلقية.

بناء على كلّ ما سبق، يمكن النّظر إلى الفعل النّقدي بوصفه إجراء فكريّا يقتضي تصوّرا متنوّعا يمتدّ في ثلاث اتجاهات على الأقلّ:

1–أنّه إجراء يعود في المقام الأوّل إلى النّص ذاته. فالنّص كيان له عمق وامتداد وأطراف. أنّه مكونات، ولا يمكن فهمه بدون التعرف على هذه المكونات وتعيينها ووصفها وتحديد العلاقات الممكنة بينها: للنّص الشعري هويته الشكلية، وللنّص السّردي علامات بها يعرف، وكذلك الأمر مع باقي الأنواع الأدبية.

2–وهو في المقام الثاني معرفة نظرية تعود إلى التصورات التي يملكها الناقد عن الوقائع الخاصة بالدلالة وطرق إنتاجها والمواد الحاملة لها. فلا يمكن أن نتصور قراءة "عفوية" تتم عن طريق الحدس خارج أي سياج نظري، وتكون في الوقت نفسه قادرة على تحديد مواطن

---

[1] سعيد بنكراد: السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاته، منشورات الزمن، مطلعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003، ص159.

[2] Terence Hawkes. Structuralism and semiotics. P31. نقلا عن: محمد بوعزة، استراتيجية التّأويل، ص20.

المعنى، وقادرة على مطاردته في مظانه، ومن خلال تمنعاته وإغراءاته. فـ"الحدس فكر لا يسنده فكر سابق"، كما كان يقول بورس، فلذلك فهو لا يمكن أن ينتج قراءة منسجمة. فلهذا تحتاج القراءة النقدية إلى معرفة نظرية تشكل صيغة من الصيغ التي تتيحها لنا المعرفة الإنسانية من أجل وصف المعنى. وهي ذاتها ما يشكل السبيل نحو تحديد التجليات الممكنة للقيم الإنسانية كما يصوغها النّص ويكشف عن حدودها.

وعلى الرغم من ذلك، لا يجب التعامل مع هذه المعرفة النظرية باعتبارها فرضيات مسبقة تسقط قسرا على النص. إنّ التصور النظري هو سؤال لا يستدعي جوابا جاهزا ولكنه يعد حافزا على خلق أكبر عدد من السيرورات التأويلية الممكنة. فإنتاج نص ما يقتضي اقتطاع جزئية ثقافية لتحويلها إلى كون دلالي يتم تشخيصه من خلال خلق وضعيات إنسانية تأخذ على عاتقها إدراج القيم ضمن مقتضيات السلوك المحسوس، ولن تكون مهمة المحلّل هي تفصيل ما يعطيه النّص مكثفا، أو تكثيف ما يعطيه النّص مفصلا، إن القراءة بناء لسياقات، وخلق لقصديات لم تكن متوقعة من خلال التّجلي.

3-وهو إجراء معرفيّ يخص في مرحلة ثالثة ما ينتجه الإنسان عبر سلوكه من قيم ومعارف بأبعادها الرمزية والأسطورية والاجتماعية، وهو ما نطلق عليه عادة "ثقافة النّاقد"[1] التي تكون شخصيته المعرفية، وتكون أداته ووسيلته النّقديّة.

لم يكن كلّ ما سبق سوى وقفة معرفية قصيرة عند المبادئ العامة التي حكمت وتحكم منجزين معرفيين مختلفين شرعة ومنهاجا، من خلال معرفة المنطلقات الأساسيّة التي شكّلت البناء المعرفيّ لكلّ واحد منهما، وحدّدت الإطار الإجرائي لكيفية مقاربة النّصوص فيهما، في سعيهما الحثيث وراء المعنى، والبحث المستمر عن الدّلالة الظّاهرة والمتخفيّة خلف النسق اللّغوي للنّصوص بمختلف أشكالها.

[1] سعيد بنكراد، النص والمعرفة النقدية، الموقع الإلكتروني: http://saidbengrad.free.fr.

الفصل الأوّل : وحدة النّص في الفكر الأصوليّ:

المبحث الأوّل: مفهوم النّص في الاصطلاح الأصوليّ:

المبحث الثّاني: النّص القرآنيّ: المفهوم والسّلطة:

المبحث الثّالث: وحدة النص القرآنيّ والرّؤية المكوّنة:

الفصل الأول: وحدة النّص في الفكر الأصولي:

لمّا كان منشأ الإشكال المعرفيّ هو"التّخاوض في الأمور دون التّوافق على حدودٍ معلومة لمقاصد العبارات"[1]، آثرنا الولوج إلى موضوع بحثنا بالتّعريج على مفهوم "**النّص**" عند الاصوليين بوصفه مصطلحا إشكاليا، هذا الولوج سيمكّننا أكثر من الاقتراب من صميم الإشكاليات التي يثيرها البحث، وعلى وجه الخصوص ما يتعلق بقضية "**وحدة النّص**" في الفكر الأصولي، كما يحدّد الإطار النّظري الذي سنشتغل فيه.

ولعلّ المنحى المنهجي الذي نروم اتّباعه في بحثنا هذا له تبريراته المعرفية التي ترجّح عندنا أنّه لا بدّ من السّير على جادّته، وذلك للأسباب الآتية :

الأوّل: لم يعرف العرب في تاريخهم ممارسة نصيّة تامّة إلّا مع القرآن الكريم، وهي أولى مظاهر هذه الممارسة، وتتمثّل في الوقوف على النّص في ذاتيته النّصيّة بتعبير **رولان بارت**[2]، أو في "**وحدته**" و"**كليته**" بتعبير الأصوليين، وقد تجسّدت هذه الممارسة بشقّيها التّنظيري والتّطبيقي في "المنهجية الأصولية".

الثّاني: هو "أنّ هذه المنهجية أسهمت في دراسة الظّاهرة الخطابية – أي النّصوص الشرعية– بما يثير الإعجاب، وتضمّنت أدوات علمية ما زالت تحتفظ بفائدتها الإجرائية.

الثالث: أنّ هذه المنهجية ذات طابع موسوعي، حيث تتداخل فيها علوم متعدّدة وتتعاضد فيما بينها حتى كانت أوسع المنهجيات الإسلامية على الإطلاق، لما تتميّز به من إبداع وتكامل وانفتاح[3]، بفعل وحدة المرجع الذي كان يجمعها وهو النّص القرآني.

وتأسيسا على هذا، يعدّ علم أصول الفقه وعلوم القرآن من أبرز العلوم الشرعية التي شكلّت محورا للالتقاء المعرفي بينهما، في تبادل الوظائف واستعارة المفاهيم خاصّة؛ ما جعل **محمد الطاهر بن عاشور** يعتبر علم الأصول آلة للمفسّر في استنباط المعاني الشّرعية من

---

[1] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، دار الفكر، دمشق، 1419–1999، ص588.

[2] ينظر: منذر عياشي، النص: ممارساته وتجلياته، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 96–97، 1992، ص53.

[3] ينظر: طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011، ص66، 67.

آياتها[1]، ومن هنا سيكون عملنا في بيان خصيصة "**وحدة النّص**" كما تجلّت في الفكر الأصولي متأرجحا في أفق متداخل، ومتكامل بين هذين الإنجازين: أصول الفقه وعلوم القرآن، وسنبتدئ ببيان معنى **النّص** في اصطلاح الأصوليين توطئةً لما سيأتي بعده.

---

[1] ينظر: محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ط1، الدار التونسية، 1984، ج1، ص26.

المبحث الأول: النّص في الاصطلاح الأصولي:

لعلّ أوّل شيئ نلحظه عند تقليب النّظر في كتب علماء الأصول فيما يتعلق بمصطلح "النّص" هو كثرة التّعاريف والحدود التي أُعطيت له، باعتبارات* وعبارات مختلفة، ومتعددة تعدّدَ مناهج ومرجعيات الأصوليين أنفسهم، ولقد اقتصرنا منها على اعتبارين اثنين وحسب، كونُهما الأكثرَ ورودا وتداولا في كتبهم:

أحدهما: النّص باعتبار دلالته على معناه دلالة جزئية أو خاصة.

وثانيهما: باعتبار دلالته على مدلوله دلالة كليّة أو عامة. وسنشرع في بيانهما فيما يلي:

أوّلا/ النّص باعتبار دلالته الجزئية:

لمفهوم النّص بهذا الاعتبار عند الأصوليين معانٍ مختلفة، لا تخرج في معظمها عن الاصطلاحين التاليين:

الأوّل: النّص بمعنى الواضح، سواء كانت دلالته واضحة قطعا أم ظنا.

الثّاني: النّص بمعنى الواضح الذي بلغ الغاية في وضوحه، وهي القطع. وسنورد بعض التّعاريف لكلّ منهما:

1-الاصطلاح الأول: يطلق فيه "النّص" على الخطاب أو اللّفظ الواضح الدّلالة على الحكم أو المعنى، سواء أكان قطعياً أم ظنياً.

ومن تعاريف الأصوليين بهذا الاعتبار قولهم: "النّص كلّ خطاب عُلم ما أريد به من الحُكم"[1]، وقول **القاضي عبد الجبّار**: "النّص: هو خطاب يمكن أن يُعرف المراد به "[2].

إنّ ممّا يمكن فهمه من تعاريف هؤلاء الأئمة أنّ مدلول "النّص" ينصرف إلى اللّفظ الواضح، والمعقول معناه، سواء أكان مردّ ذلك إلى اللّفظ نفسه أم إلى غيره، أي إلى قرائن

---

* وردت اعتبارات أخرى لمصطلح النّص عند الأصوليين بعضها معتبر وبعضها لا يسلم من النّظر، ولقد ذكر أيمن علي صالح مختلف هذه الاعتبارات في مقاله " قراءة نقدية في مصطلح النص في الفكر الأصولي، في إسلامية المعرفة، عدد33 -2003/34، ص 54 وما بعدها.

[1] الزركشي: البحر المحيط، تحرير الشيخ عبد القادر عبد الله العانين، مراجعة عمر سليمان الأشقر، ط2، وزارة الشؤون الإسلامية و الأوقاف، الكويت، 1992، ج1، ص362.

[2] البصري أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ج1، ص294.

خارجية، "وبناء على هذا لا يخرج عن حدّ النّص إلّا الألفاظ المجملة قبل البيان، والألفاظ المتشابهة التي استأثر الله تعالى بعلم معناها عند من يفسّر التّشابه بهذا المعنى[1]. قال **ابن بدران** معلّلا ذلك وموضّحا له: "وقد يطلق النّص على ما تطرّق إليه احتمال يعضُده دليل؛ لأنّه بذلك الاحتمال يصير كالظّاهر، والظّاهر يطلق عليه لفظ النّص. ومثاله قوله تعالى: {وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكم وَأَرْجُلَكُمْ} [المائدة: 6] –بكسر اللّام– (في: أرجلكم) وهو ظاهر في أنّ فرض الرّجلين المسح مع احتمال الغسل، فاحتمال الغسل مع الدّليل الدّال عليه (وهو فعله صلّى الله عليه وسلّم، في وضوئه) يُسمّى نصا لأنّه صار مساويا للظّاهر في المسح وراجحا عليه، حتّى أنّه يجوز لنا أن نقول: ثبت غسل الرّجلين بالنّص"[2]. وكما هو واضح من تعليل **ابن بدران** هذا لإطلاق مصطلح النّص على ما تطرّق إليه الاحتمال ولكن شريطة أن يقوّيه دليل، وأن يعضده مرجّح خارجي، وفي هذه الحالة يصير راجحا على الظّاهر بعد أن كان مساويا له في حالة "الاحتمال" فقط. ومن هنا يتبيّن أنّ مدلول "النّص" بهذا الاعتبار هو مدلول واسع وفضفاض لاشتماله على القطعي والظّنّي في الدلالة، والمحتمل وغير المحتمل في البيان على حكمه أو معناه.

2–الاصطلاح الثّاني: ويطلق فيه النّص على الخطاب أو اللّفظ ذي الدّلالة القاطعة على الحكم أو المعنى.

ومن تعاريفه عند الأصوليين: هو: "ما رُفع في بيأنّه إلى أقصى غاياته"[3]، وعرّف كذلك بـ: "ما عَري لفظه عن الشركة، وخلص معناه من الشبهة."[4] أو هو "القطعي دون ما فيه احتمال"[5].

إنّ المستفاد من هذه الأقوال هو أنّ مفهوم النّص، بهذا الاعتبار يتحدّد "بوصفه مصطلحا دالّا على مستوى من مستويات الكلام البالغة المرتبة الأعلى من البيان حيث الوضوح والتجلّي الذي يصل حدّ الانكشاف التّام، والذي يعطيك معناه من ظاهره دون غوص

---

[1] أيمن علي صالح، قراءة نقدية في مصطلح النّص في الفكر الأصولي، إسلامية المعرفة، عدد33 –2003/34، ص67.

[2] ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، قدم له أسامة الرفاعي، مؤسسة دار العلوم، بيروت، ص187.

[3] الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، الحدود في الأصول، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، 1973، ص 42.

[4] الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط، ج1، ص463.

[5] آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، جمع أحمد بن محمد الحراني، تحقيق محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ص513.

ولا تعمّق، لأنّه بعيد كلّ البعد عن كلّ "شركة" أو "شبهة"[1]، وعلى هذا "تكون دلالته دلالة أحادية لا تعدّد فيها[2]. ومن أمثلة النّص على هذا الوجه من المعنى، أسماء الأعداد كالعشرة والمائة والألف ومن ذلك قوله تعالى: {تِلْكَ عشَرَةٌ كَاملَةَ} [سورة البقرة، 195]، وقوله سبحانه: {قلْ هُوَ اللهُ أحَدٌ} [الإخلاص،1]، وقوله عليه السلام: "في أربع وعشرين من الإبل فما دون الغنم في كل خمس شاة، فإذا بلغت خمسا وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض"[3]، فهذه الأمثلة وغيرها تعتبر "نصا" في دلالتها على معناها، فلا يمكن أن نفهم من اللفظ "عشرة" غير العدد المحدد، ولا أن نستنتج من لفظ "أحد" غير الواحدية، وهكذا مع كل ما يعدّ نصا في دلالته، ومنه يمكن القول إنّ الدال "النّص" "صار مصطلحا دلاليا إجرائيا يدلّ على جزء ممّا يدلّ عليه اليوم بالدّال نفسه، هو ذلك الجزء الواضح الدّلالة وضوحا لا يختلف عليه اثنان من أهل اللّغة"[4]، وضوحا ينفي عن المعنى أدنى شبهة في الاشتراك المعنوي.

إنّ النّص بوصفه دالّا على أعلى درجات الشّفافية والوضوح والقطعية، والابتعاد عن الاحتمال من كلّ وجه، جعل **الإمام الشّاطبي** يقرّ بأنّ النّص بهذا التّحديد والمواصفات قليل الورود في النّص القرآني والحديث النّبوي، بل إنّ اللّسان العربي "يعدم فيه النّص أو يندر"[5] بهذه المواصفات. إلا أن بعض الأصوليين رفضوا هذا القول وأثبتوا خلافه، كما نجده عند الإمام الباجيّ[6].

ثانيا/ باعتبار دلالته الكلية:

هذا فيما يرتبط بمفهوم النّص عند الأصوليين باعتبار دلالته على معناه دلالة جزئية، أما باعتبار دلالته الكلية، فإنّ الأصوليين يطلقون لفظ "النّص" على معنيين اثنين، هما:

---

[1] رمضان يحيى: القراءة في الخطاب الأصولي، ص307.

[2] المرجع نفسه، ص 306.

[3] صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري: البخاري، محمد بن إسماعيل، ط3، المكتبة السلفية، القاهرة، 1407، ج2، ص 138، ح رقم .

[4] أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995، ص 151.

[5] الشاطبي، ابو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، ج4، ص 324.

[6] ينظر: الباجي، أبو الوليد، الحدود في الأصول، ص ج1، ص 463.

1- يُطلق فيه **النّص** بمعنى **حكاية اللّفظ على صورته** كيفما كانت، قال ابن حزم مبيّنا هذا الذي ذكرنا: "وقد يسمَّى كلّ كلام يُورد كما قاله المتكلّم به نصّا"[1]، كما يُقال: هذا نَصُّ كلام فلان"، وهذا نصّ كلام الزّركشي مثلا. وهنا أمران يتطلّب المقام التّنبيه عليهما:

- **أولهما:** أنّ علماء الأصول لا يطلقون لفظ النّص بهذا المعنى "مجردا بل مقيّدا بالإضافة إلى القائل، أي أنّه لا يقال: "النص" هكذا بـ "أل" التّعريف...وإنّما يقال: هذا نصّ كلام فلان، أو يقال: نص فلان على كذا بصيغة الفعل، ولا يستغنى عن الإضافة إلّا إذا دلّت القرينة عليها.

- **وثانيهما:** لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار، أنّ الأصوليين كثيرا ما يتجوّزون في هذا الاطلاق لا سيما حالة إيراد النّص بصيغة الفعل، فيقولون : نص فلان على كذا، ويوردون معنى كلامه لا كلامه بحروفه، ولا يخفى هذا الأمر على متتبّع[2]. ومن بين هذه الاطلاقات ما شاع عند أصحاب الإمام الشّافعي، فإنّهم يطلقون على ألفاظه نصوص باصطلاح أصحابه كافّة، فيقولون: هذا الحكم حكاه فلان عن النّص، ويجب كذا على النّص، وهذا بخلاف النص، وبقصدون في ذلك كلّه كلام الإمام الشّافعي[3] في مذهبه،

2- وهناك معنىً ثانٍ للنّص وقع الخلاف فيه بين الدارسين، ويتمثل في اطلاق مصطلح **النّص** وإرادة معنى **الخطاب الشرعي** من كتاب أو سنّة بغضّ النّظر عن دلالته، فقد ذهب أحد الباحثين* إلى أنّ الأصوليين استعملوا النّص بمعنى الخطاب الشّرعي: الكتاب والسّنة، واستدل على ذلك بنصوص منها قول **ابن حزم:** "والنّص هو اللّفظ الوارد في القرآن والسّنة المستدلّ به على حكم الأشياء"، كما استدلّ بما نسبه **السّبكي لابن دقيق العيد** من أنّ النّص هو "مجرد لفظ الكتاب والسنة"[4]. إنّ استعمال مصطلح النّص في ما يقابل"الكتاب" و"السنة" على هذا

---

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت، ج1، ص42.

[2] ينظر: أيمن علي صالح ، قراءة نقدية في مصطلح النّص في الفكر الأصولي، ص 54.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

* هو أيمن علي صالح في مقاله " قراءة نقدية في مصطلح النّص في الفكر الأصولي، في إسلامية المعرفة، عدد33، 2003/24.

[4] ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج1،ص 42. والسّبكي تقي الدين علي بن عبد الكافي، وولده تاج الدين عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، كتب هوامشه وصححه مجموعة من العلماء، ط1، دار الكتب العلمية، 1404هـ-1984، ج1،ص 215، ومقال أيمن علي صالح، قراءة نقدية في مصطلح النّص في الفكر الأصولي، في إسلامية المعرفة، عدد33، 2003/24، ص56.

الاعتبار –تأسيسا على هذين القولين– كان معروفا عند علماء الأصول ومتداولا في كتبهم، غير أنّ إعادة النّظر في مواضع الشّواهد التي استدلّ بها الباحث على ما ذهب إليه، تجعلنا ندرك بأنّ اطلاق النّص على مجرد لفظ الكتاب والسنة، أو في ما يقابلهما فيه نظر، والدّليل على ذلك هو أنّه حينما نقل عن **الإمام ابن حزم** قوله بأنّ النّص هو "اللّفظ الوارد في القرآن والسنة المستدلّ به على حكم الأشياء"، "لم يذكر ما جاء بعد هذا الكلام وهو قوله: "وهو الظّاهر نفسه"، وهو ما يدحض ادّعاء ما سيق الشّاهد لأجله، لكنّه قطع الكلام عن سياقه، كما دلّس في ما نسبه للإمامين، **فالسّبكي** نقل عن **ابن دقيق العيد** ما ذكره عن معاني النّص في اصطلاحات مختلفة، ومنها اصطلاح متأخري الجدليين، فإنّ كثيرا من متأخريهم يريدون بالنّص "مجرد لفظ الكتاب والسنة"، فهذا القول لا تصح نسبته **لابن دقيق العيد**، فضلا عن كونه يتحدث عن قول لطائفة من متأخري الجدليين، لا عن الأصوليين"[1] كما يرى الباحث، وهو الأمر نفسه الذي نجده عند الزركشي في عدّه أنّ إطلاق مصطلح "النص" والقصد به مجرد لفظ الكتاب والسنة هو من صنيع الجدليين لا غيرهم حين يجعلونه في مقابل المعقول[2]، وهذا ما جعل **نصر حامد أبو زيد** يذهب إلى أنّه اصطلاح حديث ومعاصر لم يكن يعرفه الأسلاف. قال: "وإذا كنّا لا نجزم يقينا بكيفية التّحول الدّلالي الذي حدث للدّال "نص" من المعنى القديم إلى المعنى الحديث؛ فلعلّ فيما يذكره **ابن خلدون** (ت 808هـ) عن المشتغلين بالفلسفة أنّهم كانوا يطلقون على كتاب المنطق **لأرسطو** اسم "النّص" ما يساعدنا قليلاً على استشفاف جذور التّحول"[3]. وممّا يقوّي هذا الرّأي ويعضده هو ما نقله **السّبكي** عن **ابن دقيق العيد** –كما ذكرنا آنفا– من أنّ استعمال مصطلح النّص في ما يقابل "القرآن والسنة" كان من صنيع متأخري الجدليين، وهو ما قصده **ابن خلدون** في القول السّابق من أنّ المشتغلين بالفلسفة كانوا يطلقون على كتاب المنطق **لأرسطو** اسم النّص، وهو ما يجعل هذا الاطلاق يتوازى "مع دلالة "الكتاب" التي تدل على "القرآن" داخل دائرة العلوم الدّينية، كما تدلّ على كتاب **سيبويه** داخل دائرة العلوم اللّغوية، وهي التسمية –أي الكتاب– التي يشير بها الإمام **الشافعي** دائما على مؤلَّفه الذي اشتهر باسم "الرّسالة" في مجال علم الفقه"[4] وأصوله، وهذا ما

---

[1] فريدة زمرد: أزمة النص في مفهوم النص، د ط، مطبعة آنفو، فاس، 2005، هامش رقم25، ص41.

[2] الزركشي: البحر المحيط، ج2، ص 204.

[3] أبو زيد نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة، ص158.

[4] المرجع نفسه، ص 159.

يجعله اطلاقا خاصّا، ولا مشاحاة في الاصطلاح كما هو معلوم، إلا أنّ سحب هذا الاصطلاح من دائرته المعرفية الخاصة واعتباره مفهوما أصوليا مشتهرا في كتب أهله، يعدّ نوعا من التّساهل المعرفي الذي قد يؤدي الأخذ به إلى ضرب من الغلط في تفسير عبارات القوم في هذا الشأن، وليس بخافٍ أن الغلط في تفسير "الحدود" في العلوم، يؤدي ولا شكّ إلى الغلط في تفسير "المقصد" منها. ومن ثمّ –إيقانا بهذه النتيجة – فإنّ عدم ثبوت اطلاق مصطلح "النّص" على "القرآن" أو "السنة" عند علماء الأصول المتقدمين، وعدم استعماله بهذا المفهوم جعل بعض الباحثين المعاصرين ينفرون من اطلاق كلمة "النص" على القرآن، متّهمين من يفعلون ذلك بارتكاب معصية الخروج على المألوف المتعارف المجتمع عليه، ومن هؤلاء **محمّد أبو موسى** صاحب كتاب التصوير البياني، حيث شنّ المؤلّف –حسب **نصر حامد أبي زيد**– هجوما حادا على ما يطلق عليه اسم "النّزعة الأعجمية في فهم القرآن"، ويُدخل فيها إطلاق اسم "النّص" على القرآن، ويرى أننا: "لم نعرف في تاريخ الأمّة من سمّى كلام الله بغير ما سمّاه الله من سور وآيات، ولم نعرف أنّ أحدا من العلماء تناول القرآن من حيث هو نص، لأنّ هذا ممّا يستعاذ بالله منه، وإنّما تناولوه من حيث هو تنزيل من الله العزيز الحكيم"[1].

إنّ في قوله "وإنّما تناولوه من حيث هو تنزيل من الله" بيانٌ لطبيعة المقاربة، التي كان موضوعها "القرآن"، فهي وفق هذا التّصور السائد –في تاريخ الأمة– كانت تأخذ في الحسبان كون القرآن "وحيا" من الله، وفي هذا تأكيد على طبيعته المقدسة، وخصوصيته المتعالية، واعتبار هذا شرطا معرفيا، وإجراءً قرائيا لا بدّ من مراعاته من قبل كلّ من رام "فهم القرآن" فهما سليما، ينأى عن فهم "النزعة الأعجمية" للقرآن.

وإنكار تسمية القرآن بهذا المصطلح –أي النّص– وعدّه من النزعة الأعجمية في فهم القرآن والنفور منه، يبدو أنّ مردّه وعلّته تكمن كما شاع –في أدبيات الخطاب الحداثي العربي المعاصر– اعتبار "القرآن" مجرد نص لغوي، كما نجد ذلك عند **نصر حامد أبي زيد** مثلا. يقول مقرّرا هذا في كتابه مفهوم النص: "القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنّه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصا محوريا"[2]، غير أن محورية "النّص القرآني" لم تشفع له–عند أبي

[1] أبو موسى محمد محمد: التّصوير البياني: دراسة تحليلية لمسائل البيان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، ص19، نقلا عن: نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، ص153. وهامش رقم7 في الصفحة نفسها.

[2] أبو زيد نصر حامد: مفهوم النّص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ص11.

زيد- بأن يكون منهج مقاربته وفهمه، منهجا يراعي "طبيعته" المتعالية، وكما تأخذ بالحسبان الآلياتُ المنبثقة عنه مصدريته المقدسة، بل يؤكد في كتاب آخر له، أنّ القرآن "نص لغوي شأنّه في ذلك شأن النّصوص اللّغوية لا يمكن فهمه أو تحليله ودراسته، واكتشاف قوانينه الخاصة أو الذاتية إلاّ من خلال اكتشاف القوانين العامة؛ أي قوانين اكتشاف النصوص في لغة معينة وفي إطار بيئة ثقافية خاصة"[1]. والناظر في هذا القول يتبين له بأنّ هذه النتيجة التي توصّل إليها **نصر حامد أبو زيد،** والمتعلّقة بطبيعة القرآن، واعتباره كأيّ نص لغوي آخر، بناها على أساس أنّ اللّغة هي ظاهرة تقافية، وقوانين إنتاجها التي تتمثّل في القوانين المعرفية الاجتماعية من المستوى الصّوتي إلى المستوى الدلالي، تستمد قدرتها من هذه الثقافة التي تخضع لها كلّ النّصوص مهما كانت طبيعتها، بما فيها النّص القرآني. والقوانين اللّغوية المتحدّث عنها يعدّ الوعي بها كفيلا بإعادة الاعتبار للسّياق النّصي، كما يُعتبر الكشف عن ظاهرة إهداره-في نظر **أبي زيد**- خطوة أساسية من أجل تأسيس وعي علمي بالنّصوص الدينية، ولذلك نجده ينكر على من يعتبر النّص الدّينيّ مفارقا لغيره ومتميّزا على سائر النّصوص[2]. معتبرا هذا كمسلمة يجب الانطلاق منها في مقاربة القرآن بالدرس والتحليل،

ولا شكّ في أنّ أوّل نتيجة تنبثق عن هذه الرؤية للنّص الديني هي: تجريده من طبيعته المتعالية، ونزع صبغة الوحي والقداسة عنه، خاصّة القرآن، إذا ما أريد أن يُدرس دراسة علمية حسب دعوى الخطاب الحداثي. "ولذلك نجد هذا الخطاب يستدعي الأنثربولوجيا كفضاء معرفي يستعان به في بيان علاقة النّص بالثّقافة، ويوظّف آلياتها لمعرفة طبيعة علاقة النّص باللّغة، فيدرس النّص المقدّس كأيّ نص بشري: أي خلافا للقراءة التي أرسى قواعدها علماء الإسلام وحدّدوا آلياتها"[3]، كما نجدها في "المنهجية الأصولية" خاصّة.

يرى بعض النّقاد أنّ النّص القرآني يتسم بكل صفات النص، ممّا جعل البعض يقصر لفظ نص على نص القرآن الكريم يقول **أدونيس** في مميزات النّص القرآني:"إنّ النّص القرآني يتجاوز الشخص: الله هو الذي أوحاه، ونقله إلى النبي ملاك. وبلغه النبي إلى الناس، ودونه

---

[1] نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، ص 95.

[2] مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012/1433، ص37، ويراجع بيان نصر حامد أبي زيد لهذا الأمر وتقريره: في النص، السلطة، الحقيقة، ص91، 97، 98.

[3] المرجع نفسه، ص37.

كُتّاب الوحي، أنّه عمل إلهي – إنساني عمل كوني، وهو بوصفه كذلك محيط بلا نهاية للمتخيل الجمعي. وربما كان أعقد ما فيه بوصفه كتابة، خلافاً لما يبدو ظاهرياً هو أنّه متابعة لما قبله وتكملة: أنّه خاتمة النبوات وخاتمة الكتابة، أنّه بمعنى ما أنهى الكتابة. ذلك أنّه لم يكتب الأثر الذي يولده الشيء، وفقاً لتعبير مالارميه، وإنما كتب الشيء ذاته. لهذا لا يطرح النّص القرآني مسألة ما الشعر، أو ما النثر وإنما يطرح السؤال ما الكتابة، وما الكتاب ؟

هكذا يقرأ أدونيس النّص القرآني بوصفه نصاً يجمع في بنيته أشكال الكتابة جميعاً " كأنّه أعاد الأبجدية إلى فطرتها، قبل الكتابة وفيما وراء الأنواع الكتابية" و" لغته ليست مجرد مفردات وتراكيب وإنما تحمل رؤية معينة للإنسان والحياة وللكون أصلاً وغيباً ومآلاً"[1].

ومن هنا، يجعلنا الإدراك الواعي بمرامي الكلام المتقدّم –درءًا للإحراج المنهجي، وبعْدا عن الإشكال المعرفي–، نؤسّس كلّ حديثنا المتبقّي والمتعلّق بقضية وحدة النّص القرآني، وإشكالية تأويله على مرجعية إبيستيمية تفرض سننها الإجرائي الخاصّ بها، وتتمثّل في:

أ– مراعاة طبيعة النّص القرآني، والمتمثّلة أصلا في كونه "كلاما إلهيا"، ما يمنحه بعده المقدّس في ذاته، ويضفي عليه صبغة التّعالي من جهة مصدره، وبالتّالي تميّزه وتفرّده عن باقي أنماط النّصوص. ويترتّب عن اعتماد هذا المعطى التّفريقُ بين ما هو إلهي وما هو بشري، سواء في الذّات أو في الصّفات، واتّباع ما يلزم ذلك في البحث.

ب–اعتبار سلطته المنبثقة عن مصدره الربّاني، في كونه "مرجعية عمل" قائمة وباقية بخلاف ما يقعّد له الخطاب الحداثي والتي يموقعها في خانة **التّاريخية***، وطبعا ترسم لنا هذه السّلطة مسلكا قرائيا، سنومئ إلى الاستراتيجيات التي تحكمه حين الحديث عن الممارسة التأويلية في موضعها من البحث.

أمّا الآن فسنفصّل القول في هذين الأمرين–أي طبيعة النّص القرآنيّ وسلطته– متوسّلين إلى ذلك –استمدادا– بتعريف "النّص القرآني":

---

[1] أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، د ط. دت، ص34، 20، بتصرف.

* إن تاريخية النص تعني ارتباطه بواقعه ومداره الزماني والمكاني الذي نزل فيه، والنص –في هذا المنظور– لا يعدو أن يكون نتاجا للظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أسهمت في تشكيله، مما يجعله عارضا في تأثيره، محصورا في بيئة نشأته، غير منفك عن دواعي تشكله، قال عليي حرب في تعريف التاريخية : "التاريخية تعني أنّ للأحداث والممارسات والخطابات أصلها واقعيّ، وحيثياتها الزمانية والنكانية، وشروطها المادية والكونية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطور والتغيير، أي: قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف" ينظر: علي حرب، نقد النّص، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005، ص 65.

المبحث الثاني: النّص القرآني: المفهوم والسلطة:

لقد حاولنا في المبحث السّابق أن نحصر الاستعمالات المختلفة لمصطلح النّص في الفكر الأصولي، وكيف أنّه دار توظيفه بين الاقتصار على دلالة جزئية من معناه، وبين توسيع معناه إلى دلالة كليّة، يمثل النّص القرآني أحد هذه الوجوه الدلالية المنضوية تحت الاعتبار الشمولي لمعناه وإنْ وقع الخلاف بين الدّارسين في صحة إطلاق ذلك عليه من عدمها. وسيكون صنيعنا في البحث مع القائلين بصلاحية إطلاق مصطلح النّص على القرآن الكريم مادام البحث يأخذ بعين الاعتبار خصوصيات الخطاب الإلهي، وما يستتبع ذلك. وسنبين فيما يأتي بعض خصوصياته التي تجب مراعاتها حتّى يصح هذا التوظيف، انطلاقا من قضيتين:

- **القضية** الأولى: تعريف النص القرآني.
- **القضية** الثانية: هي ممارسته لسلطته.

أولا/ تعريف النّص القرآني:

سنتّفق –مبدئيا– مع الخطاب الحداثي العربي في أنّ البحث عن مفهوم "النّص" في المجال الإسلامي ليس في الحقيقة إلّا بحثا عن ماهية "القرآن"[1]. وعليه سيكون الحديث عن "النّص القرآني" انطلاقا من الأسس التي تشكّل هذه الماهية، والالتزام بأنظمتها ومحدداتها؛ التي يفضي تجاوزها إلى ضرب من الخلط المعرفي.

عُرّف النّص القرآنيّ بتعاريف مختلفة هو أيضا، شأنّه في ذلك شأن باقي المصطلحات التي تمّ تداولها في مجال المعرفة الإسلاميّة، غير أنّ هذا الاختلاف في تعريفه راجعٌ –غالبا[*]– إلى زيادة بعض أوصافه، أو الإيجاز في ذكرها، ومن بين هذه التّعاريف:

– يعرّف بأنّه: " كلامٌ منزّل، معجزٌ بنفسه، متعبّد بتلاوته"[2].

---

[1] أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، ص 12.

[*] قلنا غالبا..لنخرج به الاختلاف الناتج عن الخلاف في العقيدة، وخاصة فيما يتعلق بمبحث "الكلام الإلهي:، كما هو الشأن بين الفرق الكلامية المختلفة.

[2] الفتوحي، محمد بن أحمد: شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 1993/1413، ج2، ص 6، 7.

هذا نمط من أنماط التّعاريف التي حُدّ بها "النّص القرآني" بغية تحديد ماهيته التي تميّزه عن باقي النّصوص، وكما نرى فإنّ هذا التّعريف تمّ الاقتصار فيه على أوصاف (التّنزيل على النّبي صلى الله عليه وسلم، والإعجاز الذاتي للقرآن، والتّعبّد بالتّلاوة) والاكتفاء بها كمحّددات رئيسة للنّص القرآني، وهناك تعاريف أخرى جمعت إضافة إلى هذه الأوصاف، وصْفَي الكتابة والنّقل كشرطين معتبرين في بيان المراد من القرآن، ومن أمثلتها قولهم:

-القرآن هو "الكلام المعجز، المنزّل على النّبي صلّى الله عليه وسلم، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتّواتر، المتعبّد بتلاوته"[1].

ويبرّر الإمام **أبو حامد الغزالي** العلّة في تقييد القرآن بالمصحف والتّواتر باعتبارهما وصفين يشكّلان مع التّنزيل والإعجاز والتّعبد ماهية النّص القرآني التي تمنحه "طبيعته" المتفرّدة مصدرا وغاية، شكلا ومضمونا. يقول بعد إيراده تعريفا للقرآن الكريم في تناوله كدليل من أدلّة الأحكام المتّفق عليها بين الأصوليين: "نعني بالكتاب القرآن المنزّل، وقيّدناه بالمصحف؛ لأنّ الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله، حتى كرهوا التّعاشير والنّقط وأمروا بالتّجريد كيلا يختلط بالقرآن غيره، ونُقل إلينا متواترا. فنعلم أنّ المكتوب في المصحف المتّفق عليه هو القرآن، وأنّ ماهو خارج عنه فليس منه إذ يستحيل في العرف والعادة مع توفّر الدّواعي على حفظه أن يُهمل بعضه فلا يُنقل، أو يخلط به ما ليس منه"[2] وتحرّز السلف كلّ هذا التحرز في بيان أوصاف القرآن، تأكيدٌ منهم على أنّه مفارق لغيره من النصوص ابتداءً وانتهاءً.

إنّ الغاية المعرفية التي نصبو إليها وراءَ إيرادنا لهذا التّعريف المشتمل على كلّ هذه الأوصاف للنّص القرآني، تتمثّل في المقام الأوّل في ذكر بعض المسائل التي يفرضها طابع الموضوع، وثانيا في تحديد زوايا النّظر التي سننفذ من خلالها إلى الحديث عن "**وحدته**"، وسنشرع في الحديث عن بعض المسائل المستفادة من التّعريف وهي كالتّالي:

1- **مسألة تتّصل بالجانب العقدي، وهي مسألة الوحي والتّنزيل.**
2- **وأخرى تتعلّق بالجانب التّاريخيّ، وتتمثّل في مسألة الجمع والتّدوين.**

---

[1] الزرقاني، محمد عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ج1، ص17 وما بعدها.

[2] الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الاشقر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1997، ج1، ص139.

وسيكون حديثنا –بداية– عمّا يتعلّق بالجانب العقدي في هذه المقاربة وهو المتّصل بمبحث الوحي والتّنزّل.

1/ مسألة الوحي والتّنزيل:

لا يمكننا الحديث عن النّص القرآني بمعزل عن وجود ميتافيزيقي سابق للنّص، وهو ما يشمل بعد الوحي والتّنزّل، لأنّ الوحي مضمونه الكلام الإلهي– والمقصود به هنا النّص القرآني موضوع بحثنا–، وانطلاقا من التعريف الذي أوردناه يتبين:

أ–**أنّه لله لفظا ومعنى:** فالقرآن هو كلام الله حقيقة غير مخلوق*، لفظا ومعنى، ويستفاد هذا من لفظ: "الكلام المعجز" الوارد في التّعريف السّابق. قال الحافظ شهاب الدين ابن حجر في شرح البخاري في باب قوله تعالى: {أنزله بعلمه والملائكة يشهدون} [النساء، 166] "والمنقول عن السّلف اتّفاقهم على أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق، تلقّاه جبريل عن الله عز وجل، وبلّغه جبريل إلى محمد ﷺ، وبلّغه محمد ﷺ إلى أمّته"[1].

ب– **تنزّلات القرآن:** أشار علماء القرآن الكريم إلى تنزلات القرآن واعتبروها ثلاثة: التنزّل الأول إلى اللّوح المحفوظ، ودليله قوله تعالى: {بل هو قرآن مجيد*في لوح محفوظ} [البروج: 21–22]، والتّنزّل الثّاني: من اللّوح المحفوظ إلى بيت العزّة في السّماء ودليله قوله تعالى: {إنّا أنزلناه في ليلة مباركة} [الدّخان:3]. والثّالث: هو نزوله منجّما على النّبيّ ﷺ بواسطة جبريل، ودليله قوله تعالى: {نزل به الرّوح الأمين*على قلبك لتكون من المنذرين*بلسان عربي مبين} [الشعراء: 193–195].[2]

2 / مسألة الجمع والتّدوين:

إنّ الإشكالية الرئيسة التي اعتنى بها الخطاب الحداثي العربي المعاصر في مقاربته للنّص القرآني تكمن في قضية جمعه وتدوينه، وكيفية انتقاله من الشّفاهية إلى الكتابة، بعد فترة نزول دامت ثلاثة وعشرين سنة، وهي فترة تشكّل النّص حسب الحداثيين، وحينما نقول التّشكّل فهذا يعني تاريخيته من المنظور الحداثي، وذلك من خلال تناول عدّة مباحث مثل: حقيقة الكلام الإلهي، وهو الموضوع الذي أعاد مسألة خلق القرآن من جديد إلى الساحة

---

* لخص الإمام الغزالي أقوال العلماء في هذا فذكر "أنّ قوما جعلوا الكلام حقيقة في المعنى مجازا في العبارة. وقوما عكسوا. وقوما قالوا بالاشتراك. فهي ثلاثة أقوال"، ينظر: الغزالي، المستصفى، ج1،ص 140.

[1] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ط3، المكتبة السلفية، القاهرة، 1407،

[2] الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص 145 وما بعدها.

الفكرية، ومثل موضوع الوحي ومنها ما تعلق بطبيعة النّص القرآني الشّفوية في البداية، وبطبيعته المدونة فيما بعد[1].

ومما هو لائق بالذكر هنا، أنّ علماء الشرع أطلقوا جمع القرآن[2]على أربعة معانٍ، وهي:

1 – حفظ القرآن في الصدور.

2 – تأليف سور القرآن الكريم.

3 – تأليف الآيات في السورة الواحدة من القرآن الكريم.

4 – كتابة القرآن الكريم في الصحف والمصاحف.

أمّا **الإطلاق الأول:** فقد حصل في عصر النّبيّ صلى الله عليه ووسلم ، حيث حفظ القرآنَ الكريمَ عن ظهر قلبٍ: النبيُّ ﷺ، وجمعٌ من أصحابه رضي الله عنهم، ومنه قوله تعالى: {إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ} :عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ تعالى: {لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ} [القيامة:16،17]. قَالَ: جَمعهُ لَكَ فِي صَدْرِكَ وَتَقْرأَهُ[3].

وعن قَتَادَة قَالَ: سَأَلْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ رضي الله عنه: مَنْ جَمَعَ الْقُرْآنَ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ؟ قَالَ أَرْبَعَةٌ، كُلُّهُمْ مِنَ الأَنْصَارِ: أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ، وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، وَأَبُو زَيْدٍ[4] فهذا تصريح من أنس بن مالك رضي الله عنه بأنّه قد تمّ حفظ القرآن كاملا من قبل النبيّ ﷺ وبعض صحابته الكرام، وهو دليل على أنّ ما تمّ تقييده فيما بعد بين دفتيّ المصحف هو كلّ القرآن الذي كان محفوظا في صدورهم ويؤيده ما يأتي:

– **الإطلاقان الثّاني والثّالث:** والمقصود بجمع القرآن هنا على ضربين: أحدهما: تأليف السور، كتقديم السّبع الطُّوال ، وتعقيبها بالمئين، فهذا الضّرب هو الذي تولّاه الصّحابة رضي الله عنهم، وأمّا الجمع الآخر، فضمُّ الآي بعضها إلى بعضٍ، وتعقيب القصة بالقصة، فذلك شيءٌ تولاَّه رسول الله ﷺ، كما أخبر به جبريل عن أمر ربه عزّ وجلّ[5]، كما جاء في حديث عُثْمَانَ بن عَفَّانَ رضي الله عنه: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ مِمَّا تَنَزَّلُ عَلَيْهِ الآيَاتُ فَيَدْعُو بَعْضَ مَنْ كَانَ

---

[1] ينظر: العمري مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني، ص119.

[2] الزرقاني، مناهل العرفان، ج1، ص239.

[3] رواه البخاري في صحيحه: كتاب بدء الوحي، باب 4، صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري، ج1، ص39، ح 5.

[4] رواه البخاري في كتاب فضائل القرآن باب القراء من أصحاب النبي ﷺ ج8، ص 633، ح 5004 ، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة باب فضائل أبي بن كعب، ينظر: مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم مع شرح النووي، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة، د.ت، ج 16، ص19، ح 2465.

[5] ينظر: الزركشي بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت، ج 1، ص 258–259.

يَكْتُبُ لَهُ، وَيَقُولُ لَهُ: ضَعْ هَذِهِ الآيَةَ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذْكَرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا"[1] وفي الحديث دليلٌ على أنّ ترتيب الآيات وبيان موضعها من السّور هو بتوقيف من النّبي ﷺ عن الله تعالى، وبهذا انعقد الإجماع وأنّه لا مَجال للرأي والاجتهاد فيه، ولم يُعلم في ذلك مخالف[2]، في هذه المسألة خلاف الأولى، أي ترتيب السّور وتأليفها على وفق ما هي عليه الآن في المصحف.

وأمّا **الإطلاق الرابع:** فيتضمّن مرحلتين: الأولى جمع متَفَرِّقِهِ في صحفٍ، وهو ما حدث في عصر الصِّدِّيق رضي الله عنه، والثّانية: جمع تلك الصّحف في مصحفٍ واحدٍ، وهو ما حدث في عصر عثمان بن عفان رضي الله عنه،[3] ويستفاد من هذا كلّه أنّه لا فرق بين النّص الشّفوي والنّص المكتوب في القرآن الكريم، إذ قد تقرر بأنّ القراى المحفوظ في الصدور، عو نفسع القرآن المحفوظ في السطور، وتم هذا كلّه تحت رعاية شديدة من قبل نقلته، رعاية عزّ نظيرها في غير عذا النص، وفي غير هؤلاء النّقلة.

ثانيا/ ممارسته لسلطته:

قد لا نُلفي مغالطا إذا قلنا بأنّ النّص الدّينيّ يكتسي في المنظومة المعرفية الإسلامية أهمية منقطعة النّظير، فالعلوم الإسلامية كلها نشأت خدمة لهذا النّص بشقيه: القرآني والنبويّ، ولذلك نجد الخطاب الحداثي العربي المعاصر يوليه اهتماما غير قليل وعلى مستويات عدة. يقول **نصر حامد أبو زيد** عن النّص الدّيني بأنّه احتلّ في الثقافة الإسلامية مركز الدائرة، واعتبر الكشف عنه كشفا عن آليات إنتاج المعرفة، لأنّ النّص الدّيني صار المولِّد لكلّ أو لبعض أنماط النّصوص"[4] الأخرى. ولا شك أنّ محاولة الفهم الأكمل للنّص الدّيني، وتأويله على الوجه الأسلم، من أجل تحقيق العبودية لله عملا بما أنزل، قد كان الغاية من وراء خدمة النّص الدينيّ. ولهذا الأخير –أي النّص الديني- سلطة يمارسها على متلقيه، ومعنى هذا أنّه المرجعية العليا لهم، وسنقصر الحديث في هذه القضية على النّص القرآني- مجال بحثنا- لا غير.

---

[1] الترمذي، محمد بن عيسى، جامع الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ت، كتاب تفسير القرآن باب سورة التوبة،ج5، ص272، ح 3086.

[2] الزرقاني، مناهل العرفان، ج1، ص 346.

[3] المرجع نفسه، ج1، ص 239.

[4] ينظر: نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة والحقيقة، ص149.

يمارس النّص القرآنيّ سلطته على متلقّيه باعتبارين، أحدهما منبثق عن الآخر، ويتمثّلان في:

1-باعتباره مقدّسا في ذاته: مصدرا وموئلا.

2-باعتباره مرجعية عمل: غاية ومآلا، وهو منبثق عمّا قبله. وإبانتهما على وفق ما يأتي:

1- باعتباره مقدّسا في ذاته:

يوظّف المسلمون النّص الديني ويتعاملون معه باعتباره مقدسا في ذاته وهذا بالنسبة للنّص القرآني خاصّة ثمّ النّص النبوي. أمّا النّص القرآنيّ، فيوظَّف باعتباره مقدّسا في ذاته، وذلك لطبيعته: فهو كلام الله عزّ وجلّ، فقدسيته من مصدره، كما أنّ قدسيته في غايته وهي بيان الحقيقة العليا التي هي الألوهية كما بينها هذا القرآن نفسه. والتّعامل معه وبه في الحياة الإسلامية ممّا تضمّنه النّص ذاته، ويكون ذلك عملا مقدسا هو أيضا، تبعا لسلطته المقدسة، وطبيعته المتعالية. ومادام النّص كلام الله عز وجل فلا ينبغي أن يكون التعامل معه كالتّعامل مع أي كلام آخر ولا توظيفه كذلك. ولهذا يتجلى التوظيف المقدس للنّص القرآني من خلال أمور كثيرة مثل: كيفية تلاوته وآداب تلك التلاوة، والحثّ على المواظبة على تلاوته وتعلّمه، واستحباب ختمه كل أسبوع، وغير ذلك من الأمور التي تؤكد التوظيف المقدّس للنّص القرآني. وتؤكد هذه الآداب المختلفة التي يأخذ بها المسلم في تعامله مع النّص القرآني أنّه نص مقدس في ذاته، لذا يقول الزّركشي: "التّالي للكلام بمنزلة المكالم لذي الكلام، وهو غاية التّشريف من فضل الكريم العلام"[1] وهذا هو مصدر سلطته.

أمّا الاعتبار الثاني الذي يتبيّن عن طريقه ممارسةُ النّص القرآني لسلطته على متلقّيه، فهو:

2-باعتباره مرجعية عمل:

يعدّ اعتماد النّص القرآنيّ مرجعية عمل أمرا جوهريا عند المسلمين، فمّما يجب على المسلم الاحتكام إلى نصوص القرآن والسنة في شأنّه كله، وقد نصّ القرآن الكريم على ذلك كما في قوله تعالى: {} [الأحزاب: 36]. فهذا نص من الكتاب يوجب الالتزام بما قضى به الله ورسوله ﷺ، كما نجد هذا الأمر متداولا عند علماء الإسلام في القديم، فالإمام ابن حزم في

---

[1] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص459.

كتابه " الإحكام في أصول الأحكام" جعل من أبواب الكتاب بابا بعنوان: في الأخذ بموجب القرآن، وممّا جاء فيه قوله: "لمّا تبيّن بالبراهين والمعجزات أنّ القرآن هو عهد الله إلينا والذي ألزمنا الإقرار به، والعمل بما فيه، وصحّ بنقل الكافّة الذي لا مجال للشّك، أنّ هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف المشهور في الآفاق كلها وجب الانقياد لما فيه فكان هو الأصل المرجوع إليه"[1]، إذا فخصائص القرآن الكرم الذاتية كإعجازه أحد الأدلة التي توجب الأخذ به واعتماده المصدر الأوّل للتّشريع الذي لا يجوز للمسلم أن يحيد عنه، وكان هذا بإجماع مختلف المذاهب والفرق الإسلامية فلا خلاف بينها على وجوب الأخذ بما في القرآن"[2]. وقد أدرك الخطاب الحداثي هذه الحقيقة كما يتجلى في قول محمد أركون: "فالقرآن لا يزال يلعب دور المرجعية العليا المطلقة في المجتمعات العربية والإسلامية ولم تحلّ محلّه أي مرجعية أخرى حتى الآن، أنّه المرجعية المطلقة التي تحدد للنّاس ماهو الصّح وما هو الخطا، ماهو الحقّ وما هو الشّرعي، وما هو القانوني وما هي القيمة...إلخ"[3]. وقد قامت الأدلة المختلفة على أنّ القرآن مرجعية عمل تستوعب الزمان والمكان وذلك لاعتبارات عدة منها: طبيعة هذا النّص ذاته، ومنها ماتضمّنه من نصوص توجب العمل به وعدم جواز تركه، ومنها إجماع المسلمين وعدم اختلافهم في أنّ القرآن المصدر التّشريعي الأوّل.

فبالنسبة لطبيعة النّص الدالة على أنّه حجة على الناس، وأنّه يجب اتباع أحكامه وأنّه المرجعية الأولى للأعمال في الإسلام كونه من عند الله عز وجل وقد قامت الأدلة على إثبات مصدره الإلهي. ومن هذه الأدلة قوله تعالى: {وإِنْ أَحَدٌ مِنَ المُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ الله} [التوبة، 6].

أمّا فيما يتعلّق بانعقاد الإجماع فقد تقدم قول ابن حزم في عدم حصول الخلاف بين الفرق الإسلامية على تباينها، حول حقيقة أنّ النّص القرآني، هو المرجعية الكبرى لأي عمل إسلامي إلّا إذا لم يرد بيان حكم ذلك العمل فيه، ولذلك لا يجوز للمسلم أن يتخلى عن هذه المرجعية مهما كان الامر، ولا أن يأخذ بغيرها قبل العودة إليها، يقول وهبة الزحيلي مثبتا هذا الإجماع: "اتفق المسلمون على أن القرآن الكريم حجة يجب العمل بما ورد فيه ولا يجوز

[1] الإمام ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 95.

[2] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[3] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ط2، دار الساقي، 2003، ص23.

العدول عنه إلى غيره من الأدلة إلا إذا لم يرد فيه حكم الحادثة التي يبحث عن حكمها"[1]، فيتوقّف فيها حتّى يبين الحكم فيها.

كما نجد بعد ذلك أنّ القرآن تضمّن نصوصا توجب العمل وعدم إباحة الاعتماد على مرجعية أخرى بالنسبة للمسلم، مثل قوله تعالى: {وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن لم يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالا مبينا } [الأحزاب، 36]، وقوله تعالى: {ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون} [المائدة، 44][2].

في ضوء ما تمّ تحديده من مفاهيم، تتدرج ضمن الإطار المعرفي العام الذي جعلناه كهدف متوخى، قصدَ الولوج إلى الحديث عن الإشكال المعرفي الخاصّ، وهو "**وحدة النّص القرآني**" كما تجلّت في المنجز الأصولي، وتحقيقا لهذا القصد قدّمنا بمقدمتين مستمدّتين من النّص القرآني نفسه–حسب تعاريف العلماء– يمكن اعتبارهما مسلّمتين يجب مراعاتهما في أيّ نشاط قرائي لهذا النّص:

– **الأولى:** هي مراعاة قدسيّة النّص، أو الوجود الميتافيزيقي للقرآن.

– **الثانية:** اتّخاذه مرجعية عمل، والأساس الذي تنبني عليه كلّ الأعمال والتّصرّفات.

فالمصدر الرّبّاني للنّص القرآني، يقضي بأنّ هناك مقصدا أسمى من وراء إنزاله، ويتمثل هذا المقصد في بيان حقيقة الألوهية، وإفراد الله تعالى بالعبادة. وهذا ما يستلزم عدم اختلافه فيما بينه، واستحالة تناقضه مع بعضه في تقريره لها. واتخاذه مرجعية عمل يستلزم عدم التّضارب بين أحكامه، أو الاضطراب بين قوانينه حتى يتم العمل بما فيه، وعليه انطلاقا من مراعاة هاتين المقدّمتين، نخلص إلى نتيجة مفادها أنّ النّص القرآني يشكّل كلّا منسجما قصدا ونظما، ووحدة متماسكة خبرا وحكما، وهي التي بيّن علماء الأصول حقيقتها وحدودها، وثبّتوا دعائمها، وبنوا كثيرا من مباحثهم في آليات الاستنباط وطرق الاستدلّال، على نحو يأخذ بعين الاعتبار **وحدة النّص القرآني**، كما يرتضيها مصدره، وتقتضيها خصائصه، وهي ما سنفصّل القول فيه تاليا.

---

[1] وهبة الزحيلي : علم أصول الفقه، ط1، دار الفكر. 1986، ج1، ص431.

[2] مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدلثي العربي المعاصر، ص 66 – 69.

المبحث الثالث: وحدة النّص القرآني: المفهوم والرّؤية المكوّنة:

لمّا تقرّر–معرفيا– بأنّ علم أصول الفقه يعدّ منهجا للتّعامل مع الخطاب الشّرعي بوصف قانونا كلّيا، يضبط عملية التّلقّي والفهم لهذا الخطاب، ويراقب حدود تأويله، كانت قضيّة–أو مسلّمة– **وحدة النّص القرآني** هي حجر الزّاوية في هذه المقاربة الإبيستيمولوجية، وسنتعرّض لها من زاويتي المفهوم والبناء:

أوّلا / مفهوم وحدة النّص:

لعلّنا لن نكون مجانبين للموضوعية إذا قلنا بأنّ "أهمّ بديهيات التّعاطي مع النّصوص على مرّ العصور، كان ولا يزال، هو افتراض الوّحدة للنّص المدروس، وتنزيهه عن الاختلاف والتناقض لأنّ الوحدة ببساطة، هي التي تعطي النّص هويته الخاصّة التي بعد وجودها، وبعد وجودها فقط، تتمّ عملية قراءته. فأيّ جدوى من معالجة نص ليس له مقوّمات النّص التي تُغري بالقراءة، وتحثّ عليها، وما تُراها تكون محفّزات مؤوّل سيشتغل على موضوع مشكوك في وجوده ووضعيته؟ فالقراءة لا تتمّ إلّا بعد اعتقاد وجود النّص الذي لا يحدث إلّا باعتقاد سابق عنه بوحدة هذا النّص"[1]. فالآليات التي تتمّ وفقها عملية القراءة يتعذّر تفعيلها دون تصوّر وحدة النّص وانسجامه، إذ لا يمكن أن يستفيد القارئ من تفكك النّص وتصوّر أنّ وحداته مجرّد عناصر متراكمة لا يجمعها أي رابط ناظم، ما يتيح له فرصة التّعرف على مدلولات النّص كما يرتضيها المقام التّخاطبي، وأهدافه ومقاصده التّواصلية.

وعليه، يتوجّه مفهوم **وحدة النّص القرآني** في أبسط صوره التي نجدها في الفكر الأصولي إلى أنّه: "لا تضادّ بين آيات القرآن... بل الجميع جار على مَهْيع* واحد، ومنتظم إلى معنى واحد"[2] كما ذهب إلى هذا **الإمام الشّاطبي**. فنفي التضادّ عن آيات القرآن الكريم، وأنّه ليس هناك من تناقض فيما بينها، إثباتٌ لوحدته، وإقرار بتماسكه، وهو ما يؤكّده بقوله: "منتظم إلى معنى واحد"، فمؤدّاه إلى معنى واحد أي مقصد واحد ما هو إلاّ نتيجة لانتظامه، وارتباط أجزائه بعضها ببعض، ما دام يستحيل على الكلام "المتضادّ" فيما بينه أن ينتهي إلى

---

[1] رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص221.

* مهيع: أي الطريق الواسع البين، قال ابن منظور: "طَرِيق مَهْيَعٌ: واضِحٌ واسِعٌ بَيِّنٌ، وجَمْعُه مَهايِعُ" لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان. ط3، 1414هـ، [كتاب العين المهملة، فصل الهاء .باب الميم مع الهاء] ج4، ص377.

[2] الشاطبي، أبو إسحاق، الاعتصام، تحقيق محمد رشيد رضا، دط ، دار اشريفة، دت. ج2، ص822.

غاية واحدة، أو أن يؤول إلى معنى واحد. ولا شكّ في أنّ المراد من المعنى الواحد في كلام **الشاطبي** هنا، والذي أقامه برهانا على وحدة النّص القرآني، هو المقصد الكليّ من إنزال القرآن الكريم على رسوله، والمتمثّل في "الدّعاء إلى عبادة الله تعالى"[1].

إنّ هذا "**المهيع الواحد**" الذي أجمل ذكره **الشّاطبي** في قوله هنا، نجده مفصّلا عند غيره من الأصوليين، فهذا أبو إسحاق الشّيرازي يعدّ **النّص القرآني** في بيان حدّ هذه **الوحدة** "**كالآية الواحدة**"[2]، لشدّة تماسكه فيما بينه، والتحامه مع بعضه، وهو تحديد لمفهوم الوحدة بالمثال المعبّر عن ماهيتها، ثمّ يبيّن علّة رأيه هذا بما يومئ إلى مصدرها بأنّ "كلام الله تعالى واحد[3] لا تعدّد فيه.

وتعليل **أبي إسحاق الشّيرازي** في اعتباره النّص القرآني كالآية الواحدة في وحدته، بأنّ كلام الله تعالى واحدٌ، جعله في السّياق نفسه يتدرّج في إعطاء وصف أدقّ للقرآن، يختصر به مفهوم وحدته في نظره، فيعتبر "القرآن من فاتحته إلى خاتمته **كالكلمة الواحدة**"[4]، وهذا التّشبيه للنّص القرآني مع إدراك خاصية" الطّول" التي يتميّز بها–أي القرآن–، قائمٌ على تبصّر العلاقات الرّابطة بين الآيات بعضها مع بعض في السّورة الواحدة، ومبنيٌّ على تمثّل الصّلات الجامعة بين السّور كلّها، ما جعلها تبدو كالكلمة الواحدة تماسكا والتئاما، وهو تحديد في حاقّ موضعه لمفهوم وحدة النّص القرآني في التّصور الأصولي.

إنّ النّظر إلى النّص القرآني من منطلق تماسكه والتئامه فيما بينه، واعتباره كالكلمة الواحدة –إقرارا لوحدته وتأكيدا عليها– كما رأيناه عند **الشّيرازي**، نجد هذه الوحدة تبلغ أعلى مستوياتها تأصيلا وإثباتا عند الإمام **ابن حزم الظّاهري**، حين يعدّ الوحي كلّه قرآنا وسنّة "كلفظة واحدة [5] لا أكثر، أو كـ"خبر واحد موصول بعضه ببعض، ومضاف بعضه إلى بعض، ومبني بعضه على بعض"[6]. ويتبيّن من خلال قول ابن حزم بأنّ وحدة النّص الإلهي على هذا التّقدير تخضع لتراتبية معيّنة، ناتجة عن تعالق عناصر النّص وتشكّلها في بنية من ثلاثة

---

[1] الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في اصول الشريعة، تحقيق، مشهور حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، 1997، ج3، ص311.

[2] الشّيرازي، أبو إسحاق، اللّمع في اصول الفقه، طبعة مصطفى الباب الحلبي بالقاهرة، 1358هـ–1939م، ص 44.

[3] الزّركشي، بدر الدين، البرهان في أصول الفقه، ج2، ص141.

[4] الشيرازي، أبو إسحاق، اللمع في أصول الفقه، ص 44.

[5] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص 371.

[6] المصدر نفسه، ج3، ص371.

أبعاد متظافرة في تأطير نظامها وهي (الاتّصال، الإضافة، الانبناء) كلّ واحد منها يتوقّف وجوده على وجود الآخر. وعليه ستتشكّل هذه الوحدة عنصرا فاعلا يستمد منها المتلقي في فعل القراءة ما يساعده على الوصول إلى دلالة النّص.

"فانتظام المعاني واتّصال الكلام بعضه ببعض أمور ينبغي لها أن تفهم وتراعى في ضوء الاستمرارية المعنوية التي توفر للنّص/ الخطاب حبكا طوليا هو نواة أبنيته الصغرى، كما توفّر له حبكا كلّيا هو نواة أبنيته الكبرى، وهما يؤديان بالضّرورة إلى المشاكلة بين أجزاء النّص"[1] كلّه.

ولمّا كانت وحدة النّص من النّاحية الإبيستيمولوجية كما نظر إليها الأصوليون "ليست بالمسألة الهيّنة، على مستوى التّحليل، ومن ثمّ على المستوى النتائج، فقد تكفّل الله سبحأنّه وتعالى ذاته باعتباره صاحب الخطاب والمتكلّم به بالحسم في هذه القضية حين قال في خطابه عن خطابه: {ولَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا} [النساء: 82]. وقد فهم الأصوليون من هذه الآية أنّ صاحب الخطاب قد قرّرها **مسلّمة**، وجعلها أمرا غير قابل للجدل، ومسألة تتجاوز الأخذ والردّ[2].

فالشّاطبي يصرّح انطلاقا من هذه الآية بأنّ الله "نفى أن يقع فيه اختلاف ألبتة"[3] ولا بأيّ شكل من الأشكال، وعلى كل المستويات، ليس من جهة اللّفظ فحسب، ولكن من جهة المعنى أيضا. "فأمّا من جهة اللّفظ؛ فإنّ الفصاحة فيه متوازنة مطّردة...وأمّا من جهة المعنى، فإنّ معاني القرآن على كثرتها أو على تكرارها بحسب مقتضيات الأحوال على حفظ وبلوغ غاية في إيصالها إلى غايتها، من غير إخلال بشيئ منها، ولا تضاد، ولا تعارض"[4]. وبتعبير **جاك بيرك** فإنّ "ثمّة وحدة إذ تتجلى في التّعدد، أو ثمّة تعدّد ينحلّ في الوحدة"[5] وهذا التّعدد أو الاختلاف الذي يشير إليه **جاك بيرك**، والذي يظهر على مستوى النّص، ليس اختلافا حقيقيا فيه، وإنّما هو اختلاف متوهّم، يقول **الشّاطبي** عن هذا: "ربّما يتوهّم القاصر النّظر فيها (الآيات) الاختلاف، وكذلك الأعجمي الطّبع الذي يظنّ بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل

---

[1] محمد العبد، النّص والخطاب والاتصال، ص103.

[2] القراءة في الخطاب الأصولي، ص 227-228.

[3] المرجع نفسه، ص227.

[4] الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص818-819.

[5] جاك بيرك، القرآن وعلم القراءة، تر، منذر عياشي، ط1، دار التنوير، ومركز الإنماء الحضاري، 1996، ص32، نقلا عن القراءة في الخطاب الأصولي، ص226.

به"[1] وهذا التّوهم بالاختلاف هو عارضٌ من جهة القصور الحاصل عند النّاظر فيه على إدراك الوحدة الكامنة خلفه، سواء أكان قصورا مردّه إلى عدم التدبّر واستفراغ الوسع في محاولة درء هذا الاختلاف بردّه إلى مقاصد النّص، أم كان قصورا آيلا إلى قلة معرفة بلغة النّص القرآني، يقول **الشاطبي** مبيّنا هذا الذي نقوله حول عدم القدرة على تبصّر وحدة النّص، والعلّة في ذلك: "فالتّدبّر إنّما يكون لمن التفت إلى المقاصد، وذلك ظاهر في أنّهم أعرضوا عن مقاصد القرآن، فلم يحصل لهم تدبّر"[2] أو أنّهم لم ينظروا إليها بعين العربي الذي له "أصالة في اللّسان العربي"[3] فمن كانت له على رأي **الشاطبي** معرفة كافية باللّسان العربي ووجوه مخاطباته، وعلى دراية بمرامي أساليب أهلها، وكانت له قوة تدبّر، ودقّة استنباط تمكّنه من إدراك مقاصد النّص، فأنّه سيصل حتما إلى حقيقة أنّ ما يبدو من الاختلاف في النص، وما يظهر فيه من "التفكّك الظاهري(...)يوازي نظاما مختبئا"[4] تحته هو "وحدته" التي تصنع فرادته النّصية.

ولم يشذ **ابن حزم** عن غيره من علماء الأصول في بيان هذه الخلفية التي أرسى عليها موقفه حول وحدة النّص الإلهي، فقد قال بعد أن بيّن بأنّ الكلام الثّابت عن النّبي صلى الله عليه وسلم وحي من عند الله انطلاقا من قوله تعالى: {وما ينطق عن الهوى*إنْ هو إلّا وحي يوحى} [النجم:] "وإذ قد بيّن الله لنا أنّ كلام نبيّه إنّما هو كلّه وحي من عنده، وأنّ القرآن وحي من عنده، وأيضا فقد قال الله فيه: {ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا} [النساء:82]. فصحّ بهذه الآية صحة **ضرورية** أنّ القرآن والحديث الصّحيح متّفقان؛ هما شيئ واحد لا تعارض بينهما ولا اختلاف"[5].

وبالتّالي فإنّ مسألة وحدة النّص وعدم تفكّكه في نظر ابن حزم هي معلومة بالضّرورة مادام المتكلّم نفسه أخبر عن كلامه بأنّه لن يجد النّاظر فيه أيّ موضع اختلاف، ولن يحصل المطّلع عليه على أيّ تناقض بينه، مصداقا لقوله تعالى {ثمّ ارجع البصر كرّتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير} [الملك: 4].

---

[1] الشّاطبي أبو إسحاق، الموافقات، ج3، ص22.

[2] المرجع نفسه، ج3، ص287.

[3] الاعتصام، ج2، ص683.

[4] جاك بيرك، القرآن وعلم القراءة، ص32، نقلا عن القراءة في الخطاب الأصولي، ص226.

[5] ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص100.

إنّ القول بمصدرية وحدة النّص وهي كونها من عند الله، ينبني عليها عند علماء الأصول إجراء قرائيّ لا بدّ من التّقيد به في تفسير النّص القرآني يقضي بـ"ضمّ بعضه إلى بعض"[1] مثلما قرّر هذا **الشّيرازي**. وهو الأمر ذاته الذي نجده عند **الإمام الشّاطبي** حين يقرّر بأنّ كلام الله "يتوقّف فهم بعضه على بعض بوجه ما"[2] حتىّ أنّه لا تُفهم معان كثيرة منه "حقّ الفهم إلّا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى"[3] من القرآن، و"لا محالة أنّ ما هو كذلك فهو **كلام واحد**"[4] غير متعدد.

ولهذا يجب على النّاظر في الشّريعة على حدّ تعبير **الشّاطبي** "أن يعتقد انتفاء الاختلاف لأنّ الله قد شهد له أن لا اختلاف، فليقف وقوف المضطرّ السّائلِ عن وجه الجمع، أو المسلّم من غير اعتراض فإذا كان الموضع ممّا يتعلق به حكم عملي فليلتمس المخرج حتى يقف على الحقّ اليقين، أو ليبق باحثا إلى الموت ولا عليه من ذلك"[5]. ونجد هنا الشاطبي يقدم خطوات عملية لمن رام مقاربة النّص القرآني: فعليه أولا أن ينطلق من مرجعية متأسّسة على "اعتقاد" بعدم اختلافه، وتنزّهه عن التّناقض، وثانيا إذا عرض له موضع يشتبه في أنّ فيه اختلافا يسعى جاهدا لمحاولة دفعه حتى تتبيّن له "وحدة النّص" كما تنبغي للنّص القرآني، وذلك بمحاولة الجمع بين ما يتوهّم فيه التّعارض، خاصة إذا كان هذا الموضع ينبني عليه حكم عملي متعلّق بفعل من أفعال النّاظر فيه أو المكلّف كما يصطلح عليه الأصوليون في فنّهم، فإنّ الأمر هنا يصير آكد عليه–أي على النّاظر في الشّريعة– حتّى يظهر له الحقّ، أو يأتيه الموت وهو على هذه الحال كما قرّر هذا الإمام **الشّاطبي**.

والإلتزام بالجمع حين التّعارض بين النّصوص، إذا أمكن الجمع بينهما إعمالا لهما معا على إهمال أحدهما، أو الانتقال إلى التّرجيح بينهما إعمالا لأحدهما، أو التّوقّف إن تعذّر الجمع والتّرجيح حتّى يتبيّن المرجّح، كما تقرّر في باب التّعارض والترجيح في أصول الفقه، يتبيّن "بما ذكرنا بطلان قول من ضرب القرآن بعضه ببعض، أو ضرب الحديث الصحيح

---

[1] الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ص 44.

[2] الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 314.

[3] المرجع نفسه، ج3، ص 314.

[4] المرجع نفسه، ج3، ص 315.

[5] الشّاطبي، الاعتصام، ص 481.

بعضه ببعض، أو ضرب القرآن والحديث بعضهما ببعض"[1] لأنّ هذا خلاف ما تقتضيه وحدة النّص الإلهي.

إنّ تركيز الأصوليين على نفي الاختلاف والتّعارض والتّناقض في الخطاب الرّبّاني، والتّأكيد على أنّ ما يشتبه في وجوده فيه هو من قبيل الاختلاف الظاهري فقط، بل إنّ النّص القرآني إذا أمعن النّظر فيه سيبدو "وحدة متآلفة على حين أنّه كثرة متنوعة متخالفة، فبين كلمات الجملة الواحدة من التّناسق ما جعلها رائعة التّجانس والتّجاذب، وبين جمل السّورة الواحدة من التّشابك والتّرابط ما جعلها وحدة صغيرة متآخذة الأجزاء متعانقة الآيات، وبين سور القرآن من التّناسب ما جعله كتابا سوي الخلق حسن السّمت، {قُرْآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ} [ ] فكأنّما هو سبيكة واحدة"[2] على حدّ تعبير **الزّركشي** في برهانه. كما أنّ الإصرار على النّظرة الكلّية للنّص القرآني في الدّرس الأصولي، وضرورة الابتعاد عن المنظور التّجزيئي لمتنه في عملية القراءة، يمثّل قيدا مشروطا لسلامة الاستنباط منه، وصحة الاستدلال به، وبالتّالي اجتناب شّطط الفهم للنّاظر فيه.

ويفسّر هذا القيد المفروض من قبل الأصوليين، انشغالا معرفيا يتمحور حول سعيهم إلى دفع الاجتزاءات التي قد تطال النّص القرآني أثناء القراءة، والحذر من تشظّيه على يد متلقّيه، لهذا قرّروا اعتبار "**وحدة النّص**" مسلّمة يجب الأخذ بها في أيّ نشاط قرائي له، وأحكموا بناءها حتّى لا تنفلت عملية تلّقيه ، وهو ما سنفصّل القول فيه تاليا.

ثانيا / بناء وحدة النّص القرآني:

إذا تقرر بأنّ علماء الأصول قد نظروا إلى النّص القرآني، على أنّه يشكّل كلّا منسجما ووحدة متماسكة. فإنّهم بنوا هذا المنظور على ركيزتين مستمدّتين من النّص نفسه هما: عربية القرآن/ الإستراتيجية اللّسانية، ومقاصد القرآن/ الإستراتيجية المقاصدية،: ويمكننا أن ننطلق لبيانها من قول الشّاطبي ""فالتّدبّر إنّما يكون لمن التفت إلى المقاصد، وذلك ظاهر في أنّهم

---

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص100.

[2] الزرقاني، مناهل العرفان، ج2، ص227.

أعرضوا عن مقاصد القرآن، فلم يحصل لهم تدبّر"[1] أو أنّهم لم ينظرو إليها بعين العربي الذي له "أصالة في اللّسان العربي"[2]

ولعلّ من أبرز من نظروا إلى النّص القرآني نظرة تماسكية نصية "عبد القاهر الجرجاني"الذي أكد على أنّ النّص القرآنيّ نص واحد ذو بنية كلية واحدة، فقد أجاب "الجرجاني" عن سؤاله عن السبب الذي أعجز العرب من النّص القرآني بقوله: "تأملوه سورة سورة، وعشرا عشرا، وآية أية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، ولفظة ينكر شأنها، أو يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه، أو أحرى أو أخلق، بل وجدوا اتساقا بهر العقول، وأعجز الجمهور، ونظاما والتئاما، وإتقانا وإحكاما..."[3]. وفي موضع آخر يقول عن معنى التّماسك بصورة تكاد تكون واضحة جدا "واعلم أن ممّا هو أصل أن يدق النظر ويغمض المسلك في توخي المعاني التي عرفتَ، أن تتحّد أجزاء الكلام، ويدخل بعضها في بعض، ويشتدّ ارتباط ثانٍ منها بأول.."[4]. وتفصيل القول فيهما كالآتي:

أوّلا/ عربية القرآن:

سنتحدث عن مفهوم عربية القرآن الكريم، الركن الأول الذي أقام عليه علماء الأصول بنيان وحدة النّص من زاويتَيْ المقصود بها، ووظيفتها عندهم.

أ/ المقصود بـ"عربية القرآن":

يعدّ مفهوم "عربية القرآن"* من أهمّ المفاهيم، وأولى المسلّمات المنهاجية التي اتّجه إليها اهتمام علماء الأصول، وهم يضعون اللّبنات الأولى لبناء "علم أصول الفقه"، بغية استنباط الأحكام من النّص القرآني والكشف عن معانيه، وبيان غاياته ومقاصده، ويعتبر الإمام **الشّافعي** على رأس هؤلاء الأصوليين، حين قام بتأسيس هذا المفهوم _أي عربية القرآن– في رسالته، في ما دعاه بـ"**لسان العرب**. يقول **الشّافعي:** "ومن جماع علم كتاب الله، العلم بأنّ

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج3، ص287.

[2] الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص683.

[3] الجرجاني، عب القاهر، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص39.

[4] المرجع نفسه، ص137–140.

* عربية الخطاب القرآني تؤكده كثير من النّصوص القرآنية، من ذلك قوله تعالى: { وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم} [إبراهيم، 4]. وقوله سبحانه: { إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون} [يوسف، 2] وقوله تعالى: {بلسان عربي مبين} [الشعراء 195].

جميع كتاب الله إنّما نزل بلسان العرب"[1]. والمقصود بكون القرآن نزل بلسان العرب–كما يرى الشاطبي– هو"**أنّه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها..**"[2]، وهذا يعني أنّ القرآن الكريم جارٍ على سَنَن العرب في مخاطباتهم ومحاوراتهم، ومعهود تعبيرهم في اللّغة العربية، فـ"**الحقّ سبحأنّه – خاطب العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها**"[3]، ومن ثمّ فإنّ النّص القرآني يحمل كلّ خصائص اللغة العربية، وهذا أمر مشهود ومعترف به بين علماء اللغة العربية. ولهذا كانت هذه المسألة–أي عربية القرآن–من "المسائل المهمّات التي ينبغي أن تحظى الأوّلوية في النّظر، لما يمكن أن ينتج عن عدم مراعاتها أو الجهل بها من انحراف في قراءة النّص الإلهي، وما يستتبع ذلك من شُبه ومزالق"[4] في فهمه وتلقيه، تحُول دون معرفة مراد الله منه، وما هذا إلّا لأنّ هذا الخطاب جرى "على معتادهم في لسانهم، فليس فيه شيئ من الألفاظ والمعاني إلّا وهو جارٍ على ما اعتادوه"[5] من لغتهم.

ولأنّ كثيرا من الأصوليين الذين جاؤوا بعد **الشّافعي** لم يأخذوا هذا الأمر بعين الاعتبار– كما يرى **الشاطبي**– لذا وجب عنده التّنبيه على ذلك، مبيّنا هذا بقوله "والذي نبّه على المأخذ في المسألة هو **الشافعي** الإمام في رسالته الموضوعة في أصول الفقه، وكثير ممّن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ فيجب التنبّه لذلك"[6]، وتأكيد **الشاطبي** على "عربية القرآن" عائدٌ لإدراكه مرامي عدم الأخذ بها كاستراتيجية تأويلية للنّص القرآني.

إنّ تميّز النّص الإلهي بهذه الخاصّية التي سمّاها **الشّافعي** لسان العرب، والتي تعتبر من أهمّ وأوضح سماته، وتتأسّس باعتبارها إحدى مسلّماته الكبرى، لا تصف طبيعته التي نزل بها وحسب، وإنّما تحدّد "**وحدته**" و"**انسجامه الداخلي**" أيضا؛ كما تبّين طريقة تأويله، ومسلك قراءته في ظلّ هذه الوحدة، وهو ما سنقف عليه في وظيفة عربية القرآن.

---

[1] الشافعي محمد بن إدريس، الرّسالة، تحقيق و شرح أحمد شاكر، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، دت. ص40.

[2] الشاطبي، الموافقات، ج2، ص50.

[3] المرجع نفسه : ج2، ص62.

[4] رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص70.

[5] الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص805.

[6] الموافقات، ج1، ص51.

ب/ وظيفة عربية القرآن:

مما لا شكّ فيه أنّ حديث **الشّافعي** عن "لسان العرب" يوحي فعلا بهذا الاتّساع بل يفصح عنه في قوله "ولسان العرب أوسع الألسن مذهبا وأكثرها ألفاظا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي"[1]. ومراعاة لهذه الخصّيصة بنى علماء الأصول كثيرا من مباحثهم في طرق الاستدلّال اللّسانية على نحو يأخذ بعين الاعتبار وحدة النّص القرآني، يقول **الشّافعي:** "...فإنّما خاطب الله بكتابه العرب على ما تعرف من معانيها، و كان ممّا تعرف من معانيها اتّساع لسانها وأنّ فطرته أن يخاطب بالشّيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر (...) وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدلّ بهذا بعض ما خوطب به فيه، وعاما ظاهرا يراد به الخاص، وظاهرا يعرف في سياقه أنّه يراد به غير ظاهره. فكلّ هذا موجود علمه في أوّل الكلام أو وسطه أو آخره"[2]. ولا شكّ أنّ النّظر في فضاء النّص، ومسحه كلّه (الأوّل / الوسط/ الآخر) إنّما هو فحص لمواقع الدّلالة فيه، وردّ بعضها إلى بعض، وضمّ ما يبدو منه أشتاتا إلى مقارنه، وسعيا لاستجماع أطراف النّص وتوحيد أجزائه، وتلك هي **وحدة النّص** كما فهمها الأصوليون، لذا عبّرت عن هذه الوحدة وترجمت لها أبوابٌ وفصولٌ بأكملها في مضانّها من مؤلفاتهم، نظرا لأهميتها وأثرها في عملية القراءة كما يشير إلى ذلك باب "تعارض النّصوص" أو"التّعارض والترجيح" ونحوها، تأكيدا لهذه الوحدة وإقرارا لها في المنهجية الأصولية، عن طريق دفع التّعارض بين الأدلة والنّصوص الشرعية، وخلاصة القول فيه كما نجدها في هذه المنهجية هي:

التّعارض والتّرجيح كمحدّد لوحدة النّص:

أوجب الأصوليون على النّاظر في نصوص الشّرع الأخذ في الحسبان أثناء محاولة الاستنباط "وحدة النّص القرآني"، دفعا للاجتزاءات التي قد تطاله من قبل متلقيه، ويتم هذا عن طريق مراعاة الأصل الذي نحن بصدده–وأعني عربية القرآن–فإذا ما عرض للنّاظر تعارض بين نصوصه، فعليه حينئذ أن يلتزم بما قعّدوه في باب التعارض والترجيح، وعليه قبلا:

أ–التّثبّت في صحّة الدّليل وثبوته، فالواجب الحذر من الأحاديث التي لا تقوم بها الحجة، والتّنبّه ممّا يدعى أنّه إجماع وهو ليس كذلك، والتثبت من صحة الأقيسة.

---

[1] الشافعي محمد بن إدريس، الرسالة، ص 60.

[2] المرجع نفسه، ص61، 62.

ب-الاطّلاع على مصادر الشريعة، وتتبع الأدلة واستقراؤها، والنظر إليها **مجتمعة.** فلا بدّ من جمع العام مع الخاص، والمطلق مع المقيد، والنّاسخ مع المنسوخ، فإنّ فهم النّص وسياقه، وعمومه وخصوصه، وحقيقته ومجازه ممّا يزيل الكثير من الإشكالات، ويدرأ الكثير من التّعارضات[1]، وهذا هو المقصود من كلام الشّافعي المذكور آنفا، وهذا لا يتم إلّا بتتبّع نصوص الكتاب والسنة، ولو اقتصر على بعض ذلك لحصل التّعارض*، ولا بدّ من معرفة روايات الحديث، وألفاظه فإن بعضها يفسر بعضا، وكذلك القراءات الثابتة.

ومن هذا المنطلق، أصّل الأصوليون بعض الأصول، ووضعوا ضّوابط في هذا الباب حفظا لوحدة النّص القرآني حين الاستنباط، وإبقاءً على "كليته" أثناء الاستدلال، ومنها:

1-إذا كان هذا التّعارض بين خبرين فأحد المتعارضين باطل، إمّا لعدم ثبوته أو لكونه منسوخا.

2-وإن كان التّعارض بين الخبر والقياس فلا يخلو من أمرين: إمّا أن يكون هذا الخبر غير صحيح، وإمّا أن يكون القياس فاسدا[2]، كما أنّه:

3-لا يقع التّعارض بين دليلين قطعيين، سواء أكانا عقليين أم سمعيين، أو أحدهما سمعيا والآخر عقليا، وهذا متّفق عليه بين العقلاء، لأنّ تعارض القطعيين يلزم منه اجتماع النقيضين وهو محال[3] شرعا وعقلا، كما ثبت في باب التّعارض والتّرجيح أنّه:

4-لا يقع التّعارض بين قطعي وظني، إذ الظني لغو، والعمل إنّما يكون بالقطعي، فإنّ الظنّ لا يرفع اليقين[4]. وعليه يكون **محلّ التّعارض هو الظنيات،** فيقع التّعارض بين دليلين ظنيين[5]، فإذا ظهر هذا التّعارض، بين الدّليلين الظنيين، فالواجب على الترتيب[6]:

---

[1] ينظر: عثمان بن علي بن حسن، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 1412هـ، ج1، ص 320-322.

* المراد بتعارض الأدلة: تقابل الدليلين على سبيل الممانعة، وذلك إذا كان أحد الدليلين يدل على خلاف ما يدل عليه الآخر، كأن يدل أحد الدليلين على الجواز والآخر على المنع، فدليل الجواز يمنع التحريم ودليل التحريم يمنع الجواز؛ فكل منهما مقابل للآخر ومعارض له وممانع له"، ينظر: شرح الكوكب المنير، ج4، ص605.

[2] شرح الكوكب المنير، ج4، ص617.

[3] شرح الكوكب المنير، ج4، ص 604. وروضة الناظر، ج2، ص457.

[4] روضة الناظر، ج2، ص457.

[5] الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، د ط، المكتبة السّلفية، المدينة المنورة، ص 316.

[6] شرح الكوكب المنير، ج 4، ص 609-612. ومذكرة الشنقيطي، ص317.

أولا: محاولة الجمع بينهما، إنْ أمكن الجمع، ومن أوجه الجمع التي تقرّرت في هذا الفنّ:

أ-حمل أحد الدليلين على حالة، وحمل الآخر على حالة أخرى، وهذا ما يعرف بحمل العام على الخاص، أو حمل المطلق على المقيد.

ب-حمل أحد الدليلين على زمن، وحمل الآخر على زمن آخر، بحيث يكون المتأخر منهما ناسخا للآخر.

ثانيا: إذا لم يمكن الجمع فيُصار إلى التّرجيح* بينهما، و**محلّ التّرجيح** هو الظنيات أيضا، فحيث وجد التّعارض وجد التّرجيح، وحيث إنّ التّعارض لا يكون إلا بين الدّليلين الظنيين فقط؛ فكذلك التّرجيح لا يكون إلا بين دليلين ظنّيين، إذ التّرجيح فرع التّعارض[1] بعد تعذر الجمع بين الدّليلين، ومن المعلوم في علم الأصول أنّ أوجه التّرجيح كثيرة لا تتحصر[2]، وذلك لأنّ ما يحصل به تغليب ظنّ على ظنّ كثير جدا، لأنّ التّرجيح إمّا أن يكون بين دليلين نقليين، أو بين عقليين، أو بين نقلي وعقلي. فإن كان التّرجيح بين نقليين فيكون ذلك من ثلاثة أوجه:

الأول: منها ما يتعلّق بالسند. **والثاني:** منها ما يتعلّق بالمتن. **أما الثالث من أوجه الترجيح:** فمنها ما يتعلّق بأمر خارجي عنهما.

أمّا إن كان التّرجيح بين عقليين، فيكون هو كذلك من ثلاثة أوجه:

الأوّل: منها ما يعود إلى الأصل. **وثّانيها:** منها ما يعود إلى الفرع. **أمّا الثّالث:** فهناك ما يتوجه منها إلى أمر خارج عن الأصل والفرع.

وإن كان التّرجيح بين نقلي وعقلي فيكون ذلك بالنّظر إلى الظن الأقوى بحسب ما يقع للنّاظر[3]. و**الضّابط** فيه: أنّه متى اقترن بأحد الدّليلين ما يقوّيه ويغلّب جانبه، وحصل بذلك الاقتران زيادة ظنّ أفاد ذلك ترجيحه على الآخر[4]، وتعيّن اطّراح المرجوح منهما، والعمل بالرّاجح.

---

* الترجيح : هو تقوية أحد الدليلين على الآخر" ينظر: شرح الكوكب المنير، ج 4، ص 616.

[1] المرجع نفسه، ج4، ص616.

[2] الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، ص317 وما بعدها.

[3] شرح الكوكب المنير، ج4، ص 744.

[4] المرجع نفسه، ج 4، ص 751، 752.

ولا شك أنّ مراعاة كلّ ذلك يجعل النّص القرآني كالبنيان المرصوص وحدة وانسجاما، لأنّ انتفاء التّعارض بين أجزائه، انتفاء للاختلاف والتناقض، وهي "الوحدة" في أجل مظاهرها والتي ما كانت أبواب التعارض بين النصوص، والترجيح بينها في كتب أصول الفقه إلا مظهرا من مظاهرها. وهو ما يجعل من مفهوم لسان العرب في قول الشّافعي " لا يتوقّف عند حدود النّحو الضيّقة، بل يشمل كلّ ما يعطي للكلام الحياة فيصبح بذلك **نحوا** موسّعا يتجاوز مجال وصف الوقائع الصّورية، أنّه كما ينتهي إلى ذلك **أحمد المتوكّل (نحو الخطاب)** وليس **(نحوا للجملة)**"[1]. ومن هنا نفهم سر اشتراط علماء التفسير على المعرب للقرآن أن يراعي "السياق العام" للقرآن في إعرابه، فيجب حمل كتاب الله على الأوجه الإعرابية اللائقة بسياق الآية ومعناها، والموافقة لأدلة الشرع، دون الأوجه الجافية عنها، وإن كان لها وجه صحيح في العربية، فليس كل ما صحّ إعرابا صحّ تفسيرا، فللقرآن عرف خاص يجب أن يُحمل عليه ولا يُتعداه، ولا يتجاوز ما صحّ من معانيه بكلّ احتمال نحوي؛ وذلك لأنّ الإعراب يُبين المعنى والمعنى هو المقصود في النّص القرآني دون الإعراب وقواعده. قال ابن القيم الجوزية في تقريره لهذه القاعدة: "لا يجوز أن يحمل كلام الله عزّ وجل ويُفسّر بمجرد الاحتمال النّحوي الإعرابي الذي يحتمله تركيب الكلام و يكون الكلام به له معنى ما، فإنّ هذا مقام غلط فيه أكثر المعربين للقرآن فإنّهم يفسرون الآية ويعربونها بما يحتمله تركيب تلك الجملة ويفهم من ذلك التّركيب أيّ معنى اتّفق، وهذا غلط عظيم يقطع السّامعُ بأنّ مراد القرآن غيرُه، وإن احتمل ذلك التّركيب هذا المعنى في سياق آخر وكلام آخر، فأنّه لا يلزم أن يحتمله القرآن...بل للقرآن عرف خاص ومعانٍ معهودة لا يناسبه تفسيره بغيرها..."[2]. ومن الأمثلة التي ذكرها ابن القيم على حمل النّص القرآني على أوجه إعرابية لا تليق به، قول من قال في إعراب (مَن اتّبعك) من قوله تعالى: {يا أيَّها النَّبيّ حَسْبُك اللهُ ومَنِ اتَّبَعكَ مِنَ المؤمنين} [الأنفال، 64]، بأنّها في محل رفع عطفا على اسم الله تعالى، فيكون المعنى على هذا التّقدير: حسبك الله وأتباعُك من المؤمنين. ووجه ضعف هذا القول، بل بطلانه-حسب ابن القيم- أنّ الحسب هو

---

[1] رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص90،91.

[2] ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، تحقيق علي بن محمّد العمران، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ج3، ص27-28. وقد ذكر ابن هشام النّحوي في كتابه مغنى اللبيب، "أنه قد زلت أقدام كثير من المعربين راعوا في الإعراب ظاهر اللفظ، ولم ينظروا في موجب المعنى"، ينظر: ابن هشام النحوي، مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع،للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت، ج2، ص185.

الكافي، ولا يصحّ صرف هذا لغير الله تعالى، وقد ردّ ابن القيم هذا الوجه من الإعراب والمعنى الذي يستتبعه، فقال بعد أن ذكره وردّه إعرابا ومعنى: "وهذا وإن قاله بعض الناس فهو خطأ محض، لا يجوز حمل الآية عليه، فإنّ الحسب والكفاية لله وحده، كالتّوكل والتّقوى والعبادة، قال الله تعالى: {وإنْ يريدوا أنْ يخدعوك فإنّ حسبك اللهُ، هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين } [الأنفال، 62]، ففرّق بين "الحسب" و"التّأييد"، فجعل "الحسب" له وحده، وجعل "التأييد" له بنصره وبعباده"[1]، فالذي جعل الإمام ابن القيم يردّ هذا الإعراب هو كونُه على خلاف هذا المقصد القرآني العظيم، ومخالفا لسياقه العام. والذي لا يمكن تحقيقه إلا عن طريق مراعاة السّياقات المقاميّة بكلّ أبعادها الدّقيقة، سواء ما تعلّق بالمتلقّي، أو الخطاب وظروف إنتاجه، ومختلف الملابسات المحيطة بالنّص، في إطار التّواصل متخليّن في الوقت نفسه عن النّظر إلى اللّسان على أنّه مجرد نسق من العلامات فقط. "إنّ ربط اللّسان بالتّواصل سيكون إحدى العلامات المميزّة للخطاب الأصولي"[2]، بل يكون المقصود باللّسان هو بعده الشّامل لكلّ عناصر الحياة، والمؤثّرة في تحوّل الدّلالات وحيوية المعنى داخل المجتمع الإنساني.

وبهذا الاعتبار في مفهوم اللّسان، يعيد الخطاب الأصولي لمسألة "وحدة النّص" حيويتها داخل منظومته المعرفية ناظرا إليها في ارتباطها بمفهوم لسان العرب على وفق الاعتبار السابق، والذي يمثّل المدخل الوحيد لفهم النّص القرآني، ولا سبيل إلى تحقّق فهمه من غير هذه الجهة، وكلّ محاولة للخروج عن سنن العرب في كلامها مآله فساد في استنباط المعاني، قال الشاطبي: كل معنى مستنبط من القرآن غير جارٍ على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيئ، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به، ومن ادّعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل"[3]. وبناء عليه وضع علماء الأصول ضابطا مهمّا من أجل مراعاة عربية النّص القرآني ومعهوده، ومن ثمّ مراعاة وحدته ويتمثّل هذا الضابط في:

---

[1] ابن القيم: التفسير القيم، جمعه، محمد الندوي، تحقيق، محمد حامد الفقي، دار الفكر، 1408-1988، ص 292.

[2] المرجع نفسه، ص94.

[3] الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 391.

حمل الخطاب على الظاهر كمحدّد لوحدة النّص:

فحتّى تتمّ مراعاة "عربية القرآن" بما يخدم وحدته النّصية على وفق ما تقرّر في علم الأصول[1]، **لا** يجوز العدول عن ظاهر القرآن إلّا بدليل يجب الرّجوع إليه، لأنّ الأصل في نصوص القرآن أن تحمل على ظواهرها، وتفسّر حسب ما يقتضيه ظاهر اللّفظ، ولا يجوز أن يعدل بألفاظ الوحي عن ظاهرها إلّا بدليل واضح يجب الرّجوع إليه في هذا العدول عن الظّاهر المتبادر؛ ولأنّه يستحيل معرفة مراد المتكلّم من كلامه، والوقوف على مقصده من خطابه، إلّا بالألفاظ الدّالة عليه، "والأصل في كلامه وألفاظه أن يكون دالّا على ما في نفسه من المعاني، وليس لنا طريقة لمعرفة مراده غير كلامه وألفاظه"[2] التي نصبها طريقا لمعرفته، وذلك بحملها على منطق اللّغة العربية في التّخاطب، لأنّ الألفاظ تعبّر "عمّا وضعت له في اللّغة وأن ما عدا ذلك باطل"[3]. ومن التّحقق من دلالة الظّاهر التّعبيرُ بكل لفظة عن المعنى الذي تدلّ عليه "فمن أحالها فقد قصد إبطال الحقائق وقصد الإشكال لا الإفهام"[4]، لأنّه هو الغاية من التّواصل، والمراد من العملية التّخاطبيّة.

ومعنى الظّاهر في هذا الضّابط الذي قرّره الأصوليون لا يوافق معنى الظّاهر في اصطلاحهم من كلّ وجه، فهو عندهم ما احتمل أمرين هو في أحدهما أظهر من الآخر[5]. وهو في مقابل النّص –وهو ما يفيد بنفسه من غير احتمال[6] كما سبق وأن بيّنا. فالظّاهر في هذا الموضع قد يكون تارة هو الظّاهر في اصطلاح الأصوليين، وقد يكون أخرى هو االنّص فيما اصطلحوا عليه. والمقصود منه على كلا التقديرين – كما هو متعارف عليه عند كثير من علماء أصول الفقه– هو مدلول النّصوص المفهوم بمقتضى الخطاب العربي[7]، أي هو المعنى المتبادر من تداول الخطاب، أو هو المعنى المكتسب من الوضع اللغوي. قال الزركشي مقرّرا هذا الضابط: "وكلّ لفظ احتمل معنيين فهو قسمان:

---

[1] الفتوحي، شرح الكوكب المنير، ج2، ص174.

[2] عثمان بن علي بن حسن: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، ج1، ص393.

[3] ابن حزم، الإحكام في أصول الإحكام، ج3، ص43.

[4] المرجع نفســه، ج3، ص43.

[5] ابن قدامة المقدسي، موفق الدين، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق عبد العزيز السعيد، ط2، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1399هـ–1979م، ج2، ص30.

[6] المرجع نفسه، ج2، ص27.

[7] الموافقات في أصول الشريعة، ج3، ص383، 391.

أحدهما: أن يكون أحدهما أظهر من الآخر، فيجب الحمل على الظّاهر إلا أنّ يقوم دليل على أنّ المراد هو الخفيّ دون الجلي فيحمل عليه"[1] ويصار إليه لدلالة الدليل عليه، وقيام القرينة على أنّ المراد هو غير الظاهر من الخطاب.

ومن هنا، فكل من ادّعى " فهم أسرار القرآن ولم يحكّم التّفسير الظّاهر. فهو كمن ادّعى البلوغ إلى صدر البيت قبل تجاوز الباب، فظاهر التّفسير يجري مجرى تعلم اللّغة التي لابدّ منها للفهم[2] عن الله كلامه، وكلام غيره من المخاطِبين.

إنّ الغاية من وراء تقعيد هذه القاعدة، وعدّها حتما لازما لكلّ من رام تفسير القرآن وتأويله، هو درء التّعارض عن آياته، ونفي الاختلاف عن مضامينه، وهو مقصودنا من "**وحدة النّص القرآني**" كما فهمها وأصّلها علماء أصول الفقه، فمن لم يراعِ هذا الضّابط سيقع- ولاشك- في هذه المزالق، وسينسب إلى النّص القرآني ما لا يليق به من المعاني، كما هو موجود في تفسيرات الباطنية والتي أدّت-حسب الغزالي- إلى تغيير الدّين، وتحريف الشرع[3]، لعدم التمسك بهذا الأصل في الفهم، وعدم التّقيد به في ذلك.

ومن أجل الالتزام بهذا الضّابط المهم، ينبغي على المقارب للنّص القرآني بالتفسير، والقاصد له بالتّأويل أن يحمل معاني كلام الله على الغالب من أسلوب القرآن ومعهود استعماله، وهذا أولى من الخروج به عن ذلك، كما أصّل لهذا علماء التّفسير[4]، ولا شكّ في أنّ هذه القاعدة هي عينُ أو تقربُ ممّا ألحّ عليه الأصوليون في بيان الطّريق الذي يجب فهم القرآن به خاصّة، وهو ما دعوه بـ"**لسان العرب**" باعتباره طرقا في القول، وأساليب في إنتاج الكلام. ومضمون هذه القاعدة كما نلفيه عند **الإمام الشّاطبي**[5] هو أنّه إذا تنازع المفسّرون في

---

[1] الزركشي، البرهان في أصول الفقه، ج2، ص167.

[2] المرجع نفسه،: ج2، ص214.

[3] ينظر: الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ج1، ص37. ونصّه: "إن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل من صاحب الشرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل، اقتضى بطلان الثقة بالألفاظ، وسقط به منفعة كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ؛ فإن ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق بع، والباطن لا ضابط له، بل تتعارض فيه الخواطر، ويمكن تنزيله على وجوه شنى، وهذا ايضا من البدع الشائعة العظيمة الضرر، وغنما قصد أصحابها الإغراب؛ لأن النفوس مائلة غلى الغريب، مستلذة له، وبهذه الطريقة توصل الباطنية إلى هدم جميع الشريعة بتاويل ظواهرها وتنزيلها على رأيهم".

[4] ينظر: السبت، خالد بن عثمان، قواعد التفسير: جمعا ودراسة، دار ابن عفان، ط1، 1421، ج1، ص213.

[5] الشاطبي، الموافقات، 3ج، ص358.

تفسير آية أو جملة أو لفظة من كتاب الله فأولى الأقوال بالصواب، هو القول الذي يوافق استعمال القرآن في غير موضع النزاع، سواء أكان ذلك في الألفاظ المفردة، أم في التراكيب.

وسواء أكان ذلك الاستعمال، استعمالا أغلبيا–بأن كان لموضع النزاع نظائر وقع فيها النزاع، ولكن الكثرة الكاثرة من الاستعمال هي ممّا اتفق على معناه – أم مطّردا – بأنْ يكون استعماله في جميع مواردها في القرآن متّفقا عليه، غير موضع الخلاف بأنْ يقول مفسرٌ قولا في آية جميعُ نظائرها في القرآن على خلاف هذا القول – أو عادة في أسلوب القرآن.

وهو طريق من طرق "تفسير القرآن بالقرآن"، وتندرج تحديدا في القسم الاجتهادي منه، لأنّ تفسير القرآن بالقرآن–عند علماء التفسير– ينقسم إلى قسمين، أمّا أحدهما: فـ"**توقيفي**"، لا اجتهاد فيه ولا نظر، والآخر: "**اجتهادي**"، يعتمد على قوة نظر المفسر وتجرّده، في قربه من الصّحة أو بعده عنها.

فالقسم الأول: التوقيفي هو: "أن يكون في الكلام لبس وخفاء فيأتي بما يزيله ويفسره"[1]، إمّا بعده مباشرة، أو في موضع آخر وارد مورد البيان. ومن أمثلة هذا القسم تفسير الهلوع في قوله تعالى: {إنّ الإنسان خلق هلوعا} [المعارج: 19] بقوله: {إذا مسّه الشّرّ جزوعا*وإذا مسّه الخير منوعا} [المعارج: الآيتان:20 ،21] وتفسير الطارق في قوله: {والسّماءِ والطّارق*وما أدراك ما الطّارق} بقوله: {النّجمُ الثّاقبُ} [الطارق: الآيات:3,2,1].

والقسم الثاني: الاجتهادي، وهو المعتمد على صحة النظر وقوة الاستنباط، وذلك بأن يحمل معنى آية على آية أخرى تكون مبينة وشارحة للآية الأولى، وهذا النوع منه المقبول ومنه المردود كأيّ اجتهاد في تفسير آية، ولا اعتبار في قبوله بكونه فسّر بآية أخرى، فكثيرا ما تجعل الآية أو لفظ منها نظيرا لما ليس مثله...إذا تقرر هذا، فالمعتبر في هذا هو صحة النظر، وقوة الاستنباط، فإذا توفر هذا وسلم من المعارض الأقوى فهو مرجح للقول الموافق له على ما خالفه من الأقوال[2]، وهو مضمون هذه القاعدة التي ذكرها **الشاطبي** في موافقاته، وبيّن فيها أنّ أولى الأقوال بالصّواب عند تنازع المفسرين في آية أو لفظة، هو القول الذي يوافق استعمال القرآن في غير موضع النزاع، سواء أكان ذلك في الألفاظ المفردة، أم في التراكيب.

---

[1] معترك الأقران: ج1، ص273.

[2] الحربي حسين بن علي، قواعد الترجيح عند المفسرين، دراسة نظرية تطبيقية، راجعه وقدمه مناع بن خليل القطان، ط1، دار القاسم، الرياض، 1417هـ–1996م، ج1، ص323.

وعليه يسعنا القول بأنّ الالتزام بكلّ ما ذكره الأصوليون وقعدوه في ما يتعلق بـ"عربية القرآن" هو ما يحقّق للنّص القرآني وحدته، ويبنيها على أساس لغوي متين.
أمّا الركن الثاني الذي بُنيَت عليه وحدة النّص في الفكر الأصولي فيتمثل في مقاصد القرآن، أو مقصدية القرآن، وسنرى مالمراد بها في الخطاب المعرفي الأصولي فيما يلي:

2- مقاصد القرآن:

نشير بداية إلى أنّ التّنظير للمقاصد –بشكل منهجي ليجعل منها آلية من الآليات المحكمة في قراءة النّص القرآني في كلّيته ووحدته–كان لابدّ له أن ينطلق "من فلسفة تواترت الأدلّة الشّرعية الاعتقادية والعلمية على صحّتها، وهي أنّ **جميع ما وردت به الشّريعة الغرّاء معقول المعنى**، وذو حكمة بالغة، سواء عقل المجتهدون كلّهم تلك الحكمة، أو عقلها بعضهم وغفل عنها آخرون، فكلّ حكم ورد في كتاب الله وبيّنته سنّة رسوله ﷺ، فهو مشتمل على حكمة معقولة المعنى، ظاهرة أو كامنة، تظهر بمزيد تدبّرٍ للنّص، أو سير في الأرض، أو نظر في الواقع"[1]. وعليه يعتبر الوقوف عند المقاصد كما تحدّث عنها الأصوليون يعدّ أمرا بالغ الصعوبة، لأن باب مقاصد الشريعة يمثّل فقها رحب الجوانب، "يتأسّس على مبدأ اعتماد الكلّيات التّشريعية، وتحكيمها في فهم النّصوص الجزئية وتوجيهها، فهو نوع من ردّ المتشابهات إلى المحكمات، والفروع إلى الأصول. ولا يقف فقه المقاصد عند حدود التّعليل اللّفظي والقياس الجزئي، بل ينطلق من منهج استقرائي شامل يحاول الرّبط بين الأحكام الجزئية، وصياغتها في قانون عامّ، دلّ على اعتبار الشّرع له الكثير من الأدلّة، وتظافر عليه العديد من الشّواهد، وبذلك يعتبر هذا القانون الكلّي مقصدا من مقاصد الشّريعة فيتحوّل إلى حاكم على الجزئيات، قاض عليها بعد أن كان يستمدّ وجوده منها، فهو يشبه القانون العلمي التّجريبي الذي يستخلصه الباحث من استقراء ناقص لبعض الجزئيات ، ثمّ يحكم به فيما بعد على كلّ متشابه لها لم يشمله الاستقراء بعد التّأكد من صلاحيته للتّعميم"[2]. وسنجعل الحديث عن مفهومها وأقسامها، كتقدمة لبيان دور المقاصد في تشكيل "وحدة النّص القرآنيّ"، وأثرها في بنائها كما نظر إليها علماء أصول الفقه.

---

[1] العلواني طه جابر، مقاصد الشريعة، ط1، دار الهادي، بيروت، 2001، ص125.
[2] المرجع نفسه، ص 124.

أ/ تعريف المقاصد:

عُرفت المقاصد بتعاريف عدّة، لعلّ أكثرها دلالة على مفهومها هو أنّ: "المقاصد الشّرعية هي جملة ما أراده الشّارع الحكيم من مصالح تترتّب على الأحكام الشّرعية، كمصلحة الصوم والتي هي بلوغ التّقوى، ومصلحة الجهاد والتي هي ردّ العدوان والذبّ عن الأمّة، ومصلحة الزّواج والتي هي غض البصر، وتحصين الفرج، وإنجاب الذريّة وإعمار الكون وهذه المصالح كثيرة ومتنوّعة، تجتمع في مصلحة كبرى وغاية كلّية، هي تحقيق عبادة الله، وإصلاح المخلوق، وإسعاده في الدّنيا والآخرة"[1].

ب/ أقسام المقاصد:

يقسّم **الشّاطبي** المقاصد تقسيما ثنائيا، يميّز فيه بين طرفي الرّسالة : **الشّارع الحكيم**، و**المتلقّي**. يقول :" والمقاصد التي يُنظر فيها قسمان: أحدها يرجع إلى قصد الشّارع، والآخر إلى قصد المكلّف"[2]، ثمّ ما يفتأ **الشّاطبي** يُفرّع عن القسم الأوّل أربعة فروع أخرى تندرج كلّها تحت قصد الشّارع وهي:

–قصد الشّارع في وضع الشريعة ابتداء.

–قصده في وضعها للإفهام.

–قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها.

–قصده في دخول المكلّف تحتها، بينما يبقى القسم الثّاني على حاله دون تفريعه.

وسنقصر الحديث عن مقصد وضع الشّريعة ابتداءً لأنّ باقي المقاصد متفرّعة عنه، وتابعة له، ولأنّ به يتحقّق أكثر مفهوم وحدة النّص القرآني:

يمثّل قصد الشّارع في وضع الشّريعة ابتداء، القانون الكلّي الذي ترجع إليه كلّ المقاصد الممكن توليدها أثناء عملية تعليل الحُكم، والكشف عن حِكَمه وأسراره. إلى هذا يشير **مشهور حسن آل سلمان** في تعليقه على قول **الشّاطبي** وتقييده للقصد بوصف **(الابتداء)** قائلا : " أي بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى، ويكون ما عداه كأنّه تفصيل له، وهذا القصد الأوَّل، هو أنّها وضعت لمصالح العباد في الدّارين "[3]. ثمّ يواصل **الشّاطبي** في بيان أقسام قصد الشّارع في وضع الشّريعة فـ"تكاليف الشّريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا

---

[1] الخادمي نور الدين بن مختار، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2001، ص17.

[2] الشّاطبي ، الموافقات، ج2، ص5.

[3] المرجع نفسه، ج2، ص8 (هامش).

تعدو ثلاثة أقسام: **أحدها:** أن تكون ضرورية، **الثاني:** أن تكون حاجية، **الثالث:** أن تكون تحسينية"[1]. فالشّريعة لاحظت أنّ مصالح العباد على درجات و مراتب، فأعلاها مرتبة الضّروري، ثمّ الحاجي، فالتّحسيني.

أما الأمر الذي جعل المقاصد بهذه الأهمية التي نجدها عند الأصوليين تكمن في أنّه لم يكن البحث في موضوع المقاصد بحثا مقصودا في ذاته ولذاته، "إذ لم يكن المراد من هذا العمل عند الأصوليين الوقوف على أسس التّشريع أو نظام الشّريعة بإبراز غاياته، وتلمّس حكمه فحسب، وإنّما كانت الغاية التي كانوا يهدفون إليها، إضافة إلى ذلك، هي **تأسيس الأداة**، و**بناء الوسيلة** التي تخدمهم في قراءة النّص القرآني، واستنباط أحكامه، ولا سيما حين يغيب الدّليل النّصي المباشر"[2]. لهذا نجد العلماء الأصوليين ينصّون على اشتراط الإلمام بالمقاصد **كإستراتيجية تأويلية** واجبٌ توفّرها في المجتهد (القارئ) يقول **الشّاطبي:** "إنّما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتّصف بوصفين:

أحدهما : فهم مقاصد الشريعة على كمالها. **الثاني :** التمكّن من الاستنباط بناء على فهمه فيها"[3]. ولا شكّ إنّ الأخذ بهذه الإستراتيجية، إنّما هو استجابة لمعايير القراءة كما تفرضها طبيعة النّص القرآني، وهو ما جعل من المقاصد باختصار، ليست مجرد شرط من شروط قراءته وأداة من أدواته وحسب، ولكن هي، علاوة على ذلك، إستراتيجية من إستراتيجيات القراءة الصّحيحة السّليمة التي تجنّب الوقوع في الزلل والغلط. وهي الركيزة الثانية التي بنى عليها علماء الأصول "وحدة النّص القرآني" عليها، والعلّة في هذا هو أنّ الإقرار بـ"مقصدية" النّص القرآني تجعل من العملية التأويلية تصبّ في هذا السبيل–أي إدراك مقاصد الشرع–، ولا يكون هذا إلا بعدّ "النّص القرآني" "بنية واحدة" غير مفكك النظم، ولا مبعثر التركيب، ولا مختلفا في مقصده الأعظم. ولا شك في أنّ هذا هو عينُ المقصود بـ"**وحدة النص**" في الفكر الأصولي.

وتأسيسا على هذا يشير **أبو إسحاق الشّاطبي** إنّ الجهل بها، أو تجاهلها يؤدّي لا محالة إلى الانحراف في القراءة، وفساد في التّأويل قائلا: " ومدار الغلط في هذا الفصل إنّما هو على

[1] الشاطبي، الموافقات، ج2، ص17.

[2] رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص 157، 158.

[3] الموافقات، ج4، ص105، 106.

حرف واحد، **وهو الجهل بمقاصد الشّرع**، وعدم ضم أطرافه بعضها لبعض"[1]. فاعتبار المقاصد كمحدد لوحدة النّص القرآني للناظر فيه ، هو أحد المعايير التي يحتكم إليها التلقّي السّليم .

ومن أجل تحقيق القراءة السّليمة للنّص القرآني وضع الأصوليون ضوابط تعصم المتلقي من الزلل في فهم القرآن، تندرج وتنضوي تحت آليات تطبيق مقاصد النّص الإلهي، ومن أهم هذه الضوابط قاطبة:

ضابط وحدة القضية في الاستدلال:

ويعدّ هذا من أهمّ الضوابط التي يتوقف عليها تفسير الخطاب القرآني، والذي تتم مراعاة مقاصد القرآن عن طريقه، على أساس أنّ هذا الضّابط ينطلق من اعتبار الخطاب الشرعي **وحدة دلالية** متماسكة في معانيها الشّرعية. وعلى هذا الاعتبار وجب **الجمع** بين جميع النصوص والنقول التي **تشترك** في **وحدة القضية** الموضوعة للاستدلال أو للتفسير، ذلك أنّ الجمع والتأليف بين جميع النصوص التي تشترك في وحدة الموضوع هو الكفيل بتحقيق الاجتهاد الصحيح والتفسير السليم من خلال ضبط "المقصد الشرعي" لهذه القضية المستدل عليها، وقد تفطّن علماء الأصول لهذا الأمر وقالوا بأنّ الاقتصار على نص واحد سواء في الاستدلال أو في التفسير سيؤدي بالمفسر، أوالمستدل إلى متاهات ومزالق ومغالطات جمة، وقد صرح ابن حزم بهذا عندما قال "فمن أراد أن يجد جميع الأحكام كلّها في آية واحدة فهو عديم العقل معلّل بإفساد الشريعة "[2]، فإفساد الشريعة–حسب ابن حزم– مردّه إلى عدم اعتبار "وحدة القضية" في الاستدلال، ومن ثمّ عدم التّوصل إلى "مقاصد الشرع" من وراء هذه **القضية /أو الحادثة**، ويبين لنا ابن حزم السبيل الذي يؤدي إلى هذا الغلط في التفسير، والموصل إلى الزلل في الاستدلال، يقول في كتابه "التقريب لحد المنطق": " فلا تأخذ بعض الكلام دون بعض فتفسد المعاني، وأحذرك من شغب قوم في هذا المكان إن ناظروا ضبطوا على آية واحدة أو حديث واحد وهذا سقوط جديد وجهل مفرط"[3]. فأخذ الكلام بعضه دون بعض، وعدم ضمه في صعيد واحد، مفسد للمعاني / أو المقاصد بتعبير آخر، ولا شكّ أنّ هذه النتيجة هي لازمة لكلّ من لم يراعِ "وحدة النّص القرآني" بعدم مراعاة مقاصده المتوصل إليها بضم الكلام

---

[1] الشّاطبي، الاعتصام، ص177، 178.

[2] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج5، ص 7.

[3] ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص 281 .

بعضه إلى بعض، وعدم الاجتزاء، والاكتفاء بآية واحدة، أو حديث واحد في الاستدلال والاستنباط.

ثم إنّ جمع الأدلة برد ما غمض منها واشتبه إلى ما ظهر منها واتضح ، وأخذ النّص الواحد في الباب وطرح نظيره، أو العمل بنص وإهمال نصوص أخرى، هو مظنة الضلال في الفهم والغلط في التأويل قال الشاطبي: "ومدار الغلط في هذا الفصل إنّما هو على حرف واحد وهو الجهل بمقاصد الشرع وعدم ضم أطرافه بعضها لبعض، فإنّ مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنّما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها وعامها المرتّب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر بمبينها إلى ماسوى ذلك من مناحيها..وشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضا كأعضاء الإنسان، وشأن مبتغي المتشابهات أخذ دليل ما أي دليل كان، عفوا وأخذا أو ليّا، وإن كان ثم مايعارضه من كلّي أو جزئي"[1] من هذه الشريعة. إنّ الشاطبي من خلال قوله هذا، يضعنا في بؤرة الحديث عن بناء "الوحدة" في الفكر الأصولي، وهذا بجعله الشّريعة "كالصورة الواحدة" والذي جعل مثار الغلط في فهمها آيلا لجهل المتلقين لـ"مقاصدها" بحسب ما ثبت من كلّياتها وجزئياتها المرتّبة عليها. إنّ معرفة مقاصد الشّرع هو إدراكٌ لوحدة النّص القرآني وتحقيق لها في عملية القراءة، كما أنّ إغفال وحدة النّص القرآني، هو هدرٌ لمقاصد الشرع ومعانيه. وهو ما يظهر أهمية مراعاة ضابط وحدة القضية في التّفسير والاستدلال.

ومن العناصر المؤسسة لضابط وحدة القضية في الخطاب أن المفسر يجب أن يلتفت إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها فـ"**لا ينظر في أولها دون آخرها ولا في آخرها دون أولها، فإنّ القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض فلا محيص للمتفهّم من رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره**"[2]؛ بوضع الجزئيات في إطار الكليات، وإرداف الفروع بالأصول، وإتباع التابع بالمتبوع. وهو ماعناه الشاطبي سابقا بمراعاة عامها المرتّب على خاصّها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسّر بمبيّنها، إلى ماسوى ذلك من مناحيها[3] في الدلالة على المقصود.

---

[1] الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص50-51.

[2] الموافقات، ج3، ص309.

[3] الاعتصام، ج2، ص50-51.

إنّ اشتراط **وحدة القضية** في التفسير والبيان يدلّ على أنّ علماء الأصول بتأصيلهم لهذا الضّابط أدركوا تمام الإدراك، مراميَ "**التفكّك**" الذي قد يطال "**النّص القرآني**" إذا لم تؤخذ في الاعتبار "**وحدته وكلّيته مقرونة بمقصديته**"، بحيث اعتبروا النّص **وحدة دلالية** متماسكة الأجزاء والأطراف، كلّ جزء مرتبط بالأجزاء الأخرى، وأنّ أي خلل في ضبط عناصر هذه الأجزاء والأطراف سيؤدي إلى الشطط في الفهم، والغلط في الاستدلال.

ويمكننا القول – تكملة لما سلف بيانه – أنّ الأخذ بمقاصد القرآن كمحدد لوحدته، وأساس لكليته وتماسكه، من خلال "وحدة القضية" في الاستدلال كما وضحناها، يمثل وجها آخر لما يسمى بـ"**التّفسير الموضوعي**" للنّص القرآني. ومن التّعاريف التي عُرِّف بها قولهم : "هو علمٌ يبحث في قضايا القرآن الكريم المتحدة معنىً أو غاية، عن طريق جمع آياتها المتفرقة، والنظر فيها، على هيئة مخصوصة، وبشروط مخصوصة، لبيان معناها، واستخراج عناصرها، وربطها برباط جامع"[1].

إنّ الأساس الذي بنى علماء التّفسير عليه فنّ "التفسير الموضوعي" هو القول بالتّناسب بين السّور القرآنية، فهذا "**البقاعي**" يجعل التناسب القرآني علما من علوم القرآن الكريم، ويكشف لنا عن مفهومه بقوله: "علم تعرف منه علل ترتيب أجزاء القرآن، وهو سِرُّ البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المقال لما اقتضاه الحال"[2].

ونحن نلحظ هنا أنّ "**البقاعي**" قد عرف هذا العلم بأثره لابحقيقته، وكنهه، فقال: علم تعرف منه"، وهو بهذا يكشف لنا عن أثر هذا العلم فيمن أحاط به أو أدركه، فبإدراك أصوله نقف على ما كان مقتضيا أن توضعَ أجزاءُ القرآنِ الكريمِ: الكلمة وما فوقها في رتبتها التى وضعت فيها، وهذا يحقّق أيضًا: " الاطلاع على الرتبة التى يستحقها الجزء، بسبب ما له بما وراءه وما أمامه من الارتباط والتعلُّق الذي هو كلحمة النّسب"[3]. وهذا الارتباط الذي يحظى به الجزء، مع باقي الأجزاء التي قبله وبعده، حتى صارت كرابطة النّسب، يفضي أوّل منها إلى ثانٍ، ويعود تالٍ منها إلى أوّل، هي "الوحدة القرآنية" مصطبغة بصبغة "علوم القرآن".

---

[1] عبد الستار سعيد، المدخل إلى التفسير الموضوعي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط2، 1411هـ-1991م، ص20.

[2] البقاعي، برهان الدين أبو الحسن، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ط1، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1996، ج1، ص6.

[3] المرجع نفسه، ج1، ص 5.

وإذا ما كانت عبارة " **البقاعي**" هنا دالةً على أنّه يرى أنّ علم التّناسب مقصورٌ على بيان الرتبة بين أجزاء الكلام، والرّتبة واحدة من أحوال الكلام، فيوحي بتقصير في موقفه، فإنّ الأمر يزداد تحريرًا بقوله عن صنيعه في بيان التّناسب بين الجمل والآيات فيقول أنّه – أي التّناسب– "يمهّد لكلّ جملة مهادًا يدلّ على الحال الذي اقتضى حلولها، وأوجب ترتيبها على ما قبلها من شكلها، أو ممَّا أوجب تأكيدها أو إعْراءَها وتقييدها، ونحو ذلك من أفانين الكلام وأساليب النّظام"[1]. وعلى هذا، يشمل **علم التّناسب** كلّ أحوال البيان التّركيبية والّترتيبية، وأنّه "به يتبيّن لك أسرار القصص المكرّرات، وأنّ كلّ سورة أعيدت فيها قصة فلمعنى ادّعى في تلك السّورة استدلَّ عليه بتلك القصّة غير المعنى الذي سيقت له السّورة السابقة"[2]. ومن هنا اختلفت في القرآن الكريم "الألفاظ بحسب الأغراض، وتغيّرت النّظوم بالتّأخير والتّقديم، والإيجاز والتّطويل، مع أنّها لايخالف شيءٌ من ذلك أصل المعنى الذي تكوّنت به القصّة"[3] القرآنية. مما يؤدّي إدراكه على الوجه السليم إلى رؤية النّص القرآني في بناء متكامل متآخٍ متناغٍ، بحيث يكون كلّ عنصر من عناصر هذا البناء المتكامل آخذًا بحجز بعضه، والأخذ بالحجز ليس من بابة الرّبط الجزئي بين عناصر البيان، بل هو من بابة الاعتلاق الجوهري بين الجمل والمعاقد والسّور في القرآن الكريم كلِّه. لأنّ الدّين واللّغة في النّص القرآني " شكل روحيّ واحد، أو بنية روحيّة واحدة، لهذا يتكوّن من الغامض الذي لا يمكن أن يعرفه الإنسان؛ ومن الواضح الذي يُعرف مباشرة من ظاهر اللّفظ، فهو أفق مفتوح، لكن على الغيب"[4] اللّا مدرك.

إنّ هذا التّناسب بين أجزاء القرآن الكريم، سواء على مستوى السّورة، أو على مستوى السّور فيما بينها، يعطي صورة واضحة عن معنى "**الوحدة**" في النّص القرآني، الذي دعا إليها الأصوليون، وحرصوا كلّ الحرص على اعتبارها **مسلّمة قرائية** لا يمكن تجاوزها ولا تهميشها.

و التناسب القرآني عند **البقاعي** قائم على ضربين من النظم، أحدهما أعلى من الآخر:

الأول: النظم التركيبي:

---

[1] البقاعي، برهان الدين، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، تحقيق، عبد السميع حسنين، مكتبة المعارف، الرياض، ج1، ص102.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] البقاعي، نظم الدّرر، ج1، ص 14.

[4] أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، ص34.

هو عنده: " نظم كل جملة على حيالها بحسب التركيب"، هذا النظم يتناول كلَّ مظهرٍ بلاغيٍّ في إطار الجملة القرآنية سواء ما تعلق بركنيها أو بالمتعلّقات، وإن تكاثرت، وسواء كانت الجملة صغرى أو كبرى ممتدة تشتمل على مجموع جمل وآيات، بل قد تكون السورة القرآنية جملة واحدة.

الثاني: النظم الترتيبي:

هو عنده:" نظم كل جملة مع أختها بالنظر إلى الترتيب"، وهو نظم لايتناول من خصائص البيان إلا علاقاتِ الجمل بعضها ببعض، ومِن ذلك ما يُسميّه البلاغيون " الفصل والوصل "، وعلاقاتِ المعاقد والسور بعضها ببعض، وهي علاقاتٌ تَنْظر إلى منازل الجمل والمعاقد والسور بعضها من بعض ، فيتحقق من علاقات المنازل تصاعد البيان المحتضن تصاعد المعانى[1] داخلها.

انتهاء إلى هنا، يمكننا القول بأنّ هذه "**الوحدة**" لم تكن مصاغة بهذا لوصف الذي قدّمناه إلّا لتخدم عملية **فهم النّص القرآني** أثناء الاستدلّال والبحث عن الحكم الشّرعي؛ بل إن علماء الأصول أكدوا على أنّها هي **الطّريق الوحيد** الذي ينبغي على المستدلّ/ المتلقّي سلوكه. وقد توصلنا إلى أنّ هذه الوحدة هي مسلمة منهاجية تتبني عليها عملية الاستدلال في مقاربة النص القرآني، بناء على احترام الرصيد اللّسني للخطاب القرآني كما أسسه الإمام **الشافعيّ** في **رسالته**، وأتمّه الإمام **الشّاطبي تأصيلا** في **موافقاته** إلى الحدّ الذي جعله يشترط على القارئ للنّص القرآني أن يعتصم به ممارسةً في **اعتصامه.**

وبهذه الخلاصة نكون قد أنهينا الفصل الأول من بحثنا هذا، الموسوم بوحدة النص في الفكر الأصولي، وسنشرع في بيان هذا المفهوم، وأعني به مفهوم الوحدة، في المنجز المعرفي الثاني الذي اتخذناه أنموذجا إبيستيميا يستحق الوقوف طويلا عند طروحات أصحابه في مجال فهم النصوص وتأويلها، وقد ارتأينا أن نقصر همّنا على بيان كلّ هذا أو جلّه عند أهمّ أعلامها، المجسّد في شخص الناقد الإيطالي إمبرتو إيكو حسب ما تسمح به ظروف البحث : المنهجية والمعرفية، غير أننا بما أنّنا سنؤصّل لمفهوم وحدة النّص لا لفكر إيكو، سنستعين بما جادت به عقول مفكرين آخرين حتى يكون للبحث بعدٌ معرفيّ يتجاوز الشّخصانية الفكرية المحدودة إلى العقلية العلمية الواسعة.

[1] ينظر في هذا: البقاعي، نظم الدرر في التناسب بين الآيات والسّور، ج1، ص 11.

الفصل الثّاني : وحدة النّص في السّيميائيات التّأويلية:

المبحث الأوّل: النّص وأبعاده الإشكالية.

المبحث الثّاني: وحدة النص وسنن التشكل.

الفصل الثّاني : وحدة النّص في السّيميائيات التّأويلية:

إنّ حديثنا عن وحدة النّص كما تتجلّى في السّيميائيّات التّأويلية سيكون انطلاقا من التّحديد السّيميائي لمفهوم النّص، نومئ من خلاله إلى محدّداته في مجال السّيميائيات عموما، ورغم أن مرتكزنا سيكون على نظرة **إمبرتو إيكو** للنّص ووحدته، إلا أنّ طبيعة البحث تستوجب الاستعانة ببعض ما أصّله غيره، سواء في مجال السيميائيات أو في غيرها. وسنمهد بتعريف للنّص في السيميائيات من أجل الولوج إلى الحديث عن وحدته، وهو ما يمثّل المبحث الأول من هذا الفصل.

المبحث الأوّل: النّص والتّحوّلات المعرفيّة:

لقد قُدّمت تصوّرات متباينة حول **مفهوم النّص**، جعلت منه مفهوما ملتبسا وغامضا، وذلك لارتباطه بحقول معرفية مختلفة، من لسانيات وسيميائيات ونظريات نصية –باعتباره محورا لأيّ عملية تنظيريّة للأدب أو النّقد– حتى صار تحديد مفهوم للنّص يكاد يكون عتبة ومدخلا ضروريا، عند كلّ من يريد تناول قضية نظرية، أو معالجة نصّية وفق تصور منهجي محدد، وتبعا لهذا اختلفت تحديداته وحدوده، وإنْ كانت هناك بعض الجهود الثمينة التي تعمل في سبيل محاولة وضع "تعريف جامع مانع" له، مستفيدةً من استثمار الفتوحات المعرفية والمنهجية الحديثة ما بعد البنيوية، من أجل تخطي المفهوم السكوني للنّص إلى المفهوم الديناميكي الحرَكي، إلا أنّه يمكن القول بأنّ غاية ما قامت به معظم هاته المناهج أنها كانت "تكتفي في أحسن الحالات بوصف النّص ومكوّناته خارج غاياته الدلالية والجمالية، مما حوّل الفعل النّقدي إلى ممارسة تكنوقراطية تقف عند حدود الوصف والتّعيين المباشر لمكونات النّص المباشرة"[1]. وعليه إيقانا منّا بأنّنا لن نصل إلى وضع تعريف موحّد وجامع للنّص، سنحاول، بل علينا –لرسم الإطار المفهومي للنص– سعيا لتحقيق **وجوديته الممكنة**، أن نستقيَ مفهومه ومعايير تشكّله من جملة التعريفات والمقاربات، التي قدّمها أعلام النقد البنيوي والسيميولوجي الحديث، هذا من جهة، ومن جهة أخراة لا شكّ في أنّ الحديث عنه يستوجب الحديث عن مفاهيم مجاورة له، مثل الخطاب والأثر الأدبي، وإشكالية النّصوص الشفوية

---

[1] بنكراد سعيد، ممكنات النّص ومحدودية النّموذج النّظري، مجلة فكر ونقد، العدد 58، أبريل 2004، ص23.

وغيرها. لذا سنقارب هذه المفاهيم بمقدار ما يخدم مقصدنا هنا، وهو تقديم تعريف **تقريبي** للنص، يكون مطيّة لنا من أجل الحديث عن "**وحدته**" كما تجلّت في **السيميائيات التأويلية** عموما. وستكون وسيلتنا –تحقيقا لهذا المقصد– هي الاستعانة بمعالم الإبستيمي ما بعد البنيوي في بيان الانتقالات المعرفية لمفهوم النّص*، كما يأتي:

1–الانتقال من البنية إلى البَنْيَنَة:

قد يسعنا القول بأنّه لم تعد –على الأرجح– غاية التّحليل النصي هي إظهار **بنية** structure موحّدة للنص، تعتبر بدورها في إطار ما أصله نحو النّص، تجلّيا لبنية مجردة، ولكن صار–أي التحليل– يتغيّا "إنتاج **بَنْيَنة** structuration للنّص"[1]، تظهر انعتاقه من أيّ شكل (بنية) نهائي ومكتمل يصادر تعدّده. وعليه أصبح النّظر يتوجه إلى النّص كممارسة إنتاجية، و"استبدلت الصّورة السكونية المنغلقة عن النّص الأدبي التي ترافق مفهوم البنية، بصورة ديناميكية مفتوحة معبّر عنها بمفاهيم مثل الحركة PlayS والممارسة"[2]. ويتضح مما سبق أنّ ما يتم البحث فيه في المقاربة التحليلية النصية، ليس هو النّص بصفته بنية جاهزة، تامة ومنتهية، وإنّما يكون البحث في النّص بصفته عملية "انبناء" تنطوي على "بنية"، "أي على عناصر ومكوّنات يربط بينها نظام من شأنّه أنّه يجمع ويفرّق، يوحّد ويباعد، في الوقت نفسه، فهو (نظام النّص) من جهة، يلمّ شمل عناصر البنية / مكوّنات النّص، ولكنّه، من جهة أخرى، يفرّقها، أو يعيد بناءها وتوزيعها، على نحو يحقّق لها الانسجام، من جهة، ويمنحها طاقة الاختلاف والتفرّد، من جهة ثانية"[3]، الأمر الذي يجعل النّص جهازا لإنتاج وتغيير المعنى، تتفاعل داخله الصّراعات الاجتماعية، والغرائز النفسية في جدلية هدم وبناء، "فالأمر إذا يتعلّق بالاشتغال النّصي الذي يخترق التنظيم المحوري للخطاب لينفذ إلى رشيمات الدّلالة، ومن ثمّ لن يكون النّص إلّا أثرا لهذا الاشتغال النّصي"[4]. ما يعني أنّنا حين نقارب

---

* استفدنا في بيان التحولات المعرفية للإبستيمي ما بعد البنيوي لمفهوم النص من صنيع محمد بوعزة في كتابه استراتيجية التأويل.

[1] Roland Barthes, S/Z , p.27.

[2] آن جفرسون وديفيد روبي، النظرية الأدبية الحديثة، ترجمة، سمير مسعود، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1992، ص 188.

[3] الحميري عبد الواسع: في آفاق الكلام وتكّلم النص، ص209.

[4] Julia Kristeva, Semiotiké : Recherche Pour une Sémanalyse, Paris, Edition du seuil, 1966. P 8 نقلا عن بوعزة محمد، استراتيجية التأويل، ص ،

نصّ الكلام الأدبيّ بوصفه "بنية لغويّة" فإنّنا حينئذ لا نكون قد قدّمنا الكثير عن النّص، أو "لا نكون، بالأحرى، قد نظرنا إلى النّص من زاوية خصوصيّته، وما به يكون ذاته، أو هو هو. بل نكون قد نظرنا إليه من زاوية شيئيّته، وأنّه مجرّد شيئ له بنية، أو تكمن خاصّيّته في بنيته التي ينطوي عليها[1]. بينما يحيل اعتبار النّص "إنتاجا / بنينة بمثابة "موضوع لعديد من الممارسات السّيميولوجية التي يعتدّ بها على أساس أنّها ظاهرة عبر لغوية، بمعنى أنّها مكوّنة بفضل اللغة، لكنّها غير قابلة للانحصار في مقولاتها[2]، ما يجعل مفهوم النّص يتجاوز الانحصار في مستوى سطحي، أو شكل منتهي. وهذا يوضّحه الآتي:

2-الانتقال من الدلالة إلى الدلالية:

إنّ ممّا انبنى على اعتبار النّص **ممارسة إنتاجية**، وتجاوز مقولة "البنية المنغلقة"، أنّه لم يعد النّظر إلى **الدّلالة** Signification، كمعنى كامن في النّص، وموجود فيه، تتحدّد مهمة المحلّل في كشفه وإظهاره، ولكن كسيرورة دلالات وعمليات، تعيد توزيع الأنساق، في لعبة من الإحالات والتّرابطات غير متناهية، وهذه العملية هي **الدلالية** Signifiance التي تعني "التمييز والتنضيد والمواجهة الذي يمارس في اللغة، ويطرح على خط الذات المتكلمة سلسلة دالة تواصلية ومبنينة نحويا"[3].

ومن هنا يمكننا التمييز بين **الدلالة signification** التي تنتمي إلى مستوى **المنتوج/البنية (le produit)** أي إلى مستوى الملفوظ والتواصل، وبين **العمل الدال le travail signifiant**الذي ينتمي إلى مستوى **الإنتاج/البنينة (la production)** أي إلى المستوى **التلفظي والمستوى الترميزي (symbolisation)**. إنّ هذا العمل الدالّ هو الذي نسميه **الإدلال la signifiance** فالإدلال هو قضية يفلت من خلالها "المعنى" في النّص من منطق "المركزية الأحادية" لينخرط في أنواع أخرى من المنطق يتعدّد من خلالها ويتفكّك، وسيكون على الدلائلية Sémanalyse ، التي تدرس في النّص الدلالية وأنماطها –بناء على هذا– "أن تخترق الدال ومعه الذات والدليل والتنظيم النّحوي للخطاب، للوصول إلى هذه

---

[1] الحميري عبد الواسع، في آفاق الكلام وتكلّم النّص، ص209.

[2] بحيري سعيد حسن، علم لغة النّصّ، المفاهيم والاتجاهات، ط1، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجان، مصر، 1997، ص 102.

[3] Julia Kristeva, Semiotiké : Recherche Pour une Sémanalyse, Paris, Edition du seuil, 1966, p.11. نقلا عن استراتيجية التأويل، ص

المنطقة التي تجتمع فيها بذور هذا الشيئ الذي يمارس الدلالة في حضور اللسان"[1]. إنّ التحول من النصية إلى عبر نصية مكّن من نقل مجال البحث والتحليل النصي من استبعاد "النّظرة الفضائية التي ترى المعنى كشيئ مخبوء في قاع النص، يعثر عليه المحلّل ويكشف عن سحره، برؤية دينامية ترى المعنى في اشتغاله وتحولاته، بفعل عمليات الدلالية"[2] في النّص، عن طريق إخراج لغته من آلية اشتغالها العادي.

3-الانتقال من النّصية إلى عبر النّصية:

تتحقق هذه الانتاجية النصية في كون النّص يدخل مع اللّغة في نمطيْن من العلاقات: علاقة إعادة توزيع، وهي علاقة تفكيكية- بنائية بما أنّ النّص يغير معايير اللّسان ويحوّلها -كما قلنا-؛ وعلاقة تبادل وتناوب لأنّ النّص يفتح المجال لملفوظات أخرى آتية من نصوص أخرى تدخل في النّص وتتقاطع مع ملفوظاته وهي بذلك علاقة حوارية أو تناصية[3]. ولا شك في أنّ هذا يعني شهود النّص لتحوّل معرفي في بناء مفهومه بعد سقوط وهم البنية المكتفية بذاتها، أو البنية المحايثة، فصار ينظر إليه كفضاء ونسيج لتفاعل أنساق متعدّدة تحيل على أسنن مختلفة.

إنّ الإقرار بهذا يعني بأنّ النّص أصبح علامة عبر نصيّة تعيد إنتاج نظام اللّسان، من خلال ارتباطه المتبادل مع داخله أو خارجه. فكلّ نسق في النّص يحيل على نسق آخر في النّص، أو على نسق آخر في النّص الثّقافي العام، وبهذه العملية "يتمفصل النّص مع المجتمع والتّاريخ، لا بطرائق حتمية، ولكن اقتباسية"[4]، وذلك لأنّه يربط الكلام التّواصلي (الذي يهدف إلى الإخبار المباشر) بمختلف أنماط الخطابات والملفوظات السّابقة والمزامنة له في إطار علاقات تناصية intertextuelles

4-الانتقال من النّص إلى التناصية:

ويشكل التّناص بعدا مهمّا في التّحولات المعرفية التي طالت مفهوم النّص بعد انهيار التّصور السّائد عن النّص، ذلك التصور القائل بأنّه "خلق" من عدم، ما أدى بالتناص إلى احتلال مكانة مهمّة في تشييد دينامية الدلالية، لأنّه يفتح فضاء النّص على أنساق متعددة،

---

[1] Julia Kristeva, Semiotiké : Recherche Pour une Sémanalyse, p.11.

[2] محمد بوعزة، استراتيجية النّص، ص

[3] Julia Kristeva, Semiotiké : Recherche Pour une Sémanalyse .ص89

[4] Roland Barthes , l'aventure Sémiologique, op. cit .,p.329.

وشبكة أسنن مختلفة، حيث تتكسّر وحدة النّص وتتفكك من خلال اشتغال صيغ الاقتباسات والإحالات المشكّلة لبنائه؛ وأصبح النّص عبارة عن نسيج من نصوص سابقة، يقوم بامتصاصها وتحويلها، لذلك تركز الاهتمام من قبل المشتغلين بعلم النّص على البحث في درجة التّعالقات والتّحويلات ووظيفتها، وعلى صعيد إنتاج الدّلالة خاصة. وفرض التناص استراتيجيات جديدة أعادت رسم مستقبل الدراسة الأدبية، إذ انفتحت هذه الأخيرة على مناطق بحث، ظلّت مُقصاة من المشروع البنيوي. ويرصد **مارك أنجينو** خطوط هذا المستقبل في التّحولات الآتية[1]:

-إعادة النظر في مفهوم المؤلف والعمل الأدبي، خاصة مع جماعة "تيل كيل" -Tel quel[*].

-الانتقال من الدّليل اللّغوي إلى الدليل السيميائي والإيديولوجي بوجه عام.

-رفض كل انغلاق للنّص اعتبارا لأهمية النّظر إلى كلّ نص بمثابة امتصاص لنصوص سابقة.

ستقود هذه التحولات المعرفية والانتقالات النظرية، إلى تشييد تصور دينامي للنّص، باعتباره ظاهرة إنتاجية Productivité : "فالنص، إذن، إنتاجية، وهو ما يعني:

1- أنّ علاقته باللسان الذي يتموقع فيه هي علاقة إعادة توزيع redistributif (هدم بناء). ولذلك يمكن مقاربة النّص من خلال المقولات المنطقية لا عبر المقولات اللسانية المحضة؛

---

[1] مارك أنجينو وآخرون، في أصول الخطاب النقدي الجديد، ترجمة أحمد المدينيو الدار البيضاء، منشورات عيون المقالات، ط2، 1989، ص 111.

[*] جماعة تيل كال، بدأت تيل-كيل ظهورها عام 1960 وأخذت اسسها وتوجهها من الشاعر الفرنسي بول فاليري الذي نشر عملا بهذا العنوان عام 1941 (الجزء الاول) وعام 1943 (الجزء الثاني (ويؤكد فيها ايمانه بأولوية الشكل (إن الاعمال الجيلة هي بنات لشكلها الذي يولد قبلها)، من جهة اخرى قامت جماعة التقّت حول مجلة تيل-كيل وسمّت نفسها جماعة الدراسات النظرية، بعرض خلاصة لجهدها الجماعي الذي يحمل عنوان (نظرية الجمع) عام 1968 ووقع على المقالات كل من ميشيل فوكو، رولان بارت، جاك دريدا، أعلنت هذه الجماعة آنذاك انه من الضروري (تجاوز الحرفي والشكلي او البنيوي) وتميز شعار مجموعة تيل كيل بكلمة هي (الكتابة Ecriture (التي تقابل كلمة (الادب)، وعلى الاولى ان تقوم بتفكيك الثانية، كما يبدو من عرض نظرية الجمع يرغب كتّابها بالتخلي عن مفهوم الشعر او الخيال اللذين يهتمان باظهار شخصية مبدع العمل الفني، او بابراز العالم الواقعي.

2-أنّه تحوير للنّصوص وتناص: في فضاء نص ما تتقاطع وتتصادم ملفوظات عديدة، مقتطعة من نصوص أخرى"[1].

إنّ أحد مسالك هذا التّفكيك/ البناء هو مبادلة نصوص بأخرى، أو بأجزاء نصوص وجدت أو توجد في النّص المعني، أو حوله توجد، تكون حاضرة ووفق مستويات متغيّرة وبأشكال تتفاوت في درجة التّعرف عليها،تعتبر نصوص الثّقافة السّابقة ونصوص الثّقافة السّائدة؛ ما يعني أنّ كلّ نص-في النّهاية- هو نسيج جديد من الأقوال الماضية. إنّ التناص، هو شرط وجود أي نص مهما يكن، ويمثّل -على هذا التقدير- النّص الكامن" فيه، إنّ مفهوم النّص الكامن أبستمولوجيا "هو ما يوفره مقدار الاجتماعية volume de socialite لنظرية النص، أنّه كل اللغة السابقة والمعاصرة التي تتسرب إلى النّص . ليس عبر صلة قرابة قابلة للتحديد وليس من خلال محاكاة طوعية . ولكن عبرَ مسلك التناثرdissemination؛ وهي صورة تضمن للنّص.لا وضع إعادة الإنتاج reproduction ولكن وضع الإنتاجية "productivité"[2]، كما سبق وأن بيّنا.

إنّ أبرز هذه التّحولات المعرفية لمفهوم النّص تتداخل جميعها محاولة صياغة رؤية للنّص، عبر مفاهيم الممارسة الدالة والإنتاجية والتّدليل والتناص، رؤية تكون نسقية ومتحرّرة، بنيوية ووظيفية، نظريّة وإجرائية في الوقت نفسه، ويتبين لنا **من خلال ما سبق** أنّه[3]:

أ-إذا اعتبرنا النّص ملفوظا فأنّه يختلف مع الخطاب تبعا لمادة التعبير المستعملة: الخطية في النص، والصوتية في الخطاب.

ب-يستعمل النّص مرادفا للخطاب، وبالتّالي لا نجد أيَّ اختلاف بين سيمياء النّص وسيمياء الخطاب.

ج-يعرف النّص من منظور لساني بأنّه مجموعة السّلسة اللّغوية غير المحدودة، وهو اختيار وإعادة لوحدات معينة.

---

[1] Julia Kristeva, Semiotiké, op. cit., p.52.

[2] الودرني أحمد، نظرية النص عند رولان بارت، الموقع، http://www.startimes.com.

[3] A.J.Greimas et J.Courtes, Semiotique dicionnaire raisonne de la thiorie du langage, hachette.Universiti, Paris, 1979, p.390. نقلا عن: محمد بازي، حدود النص وحدود التأويل، قراءة الكرامة ومستويات التساند، طنجة الأدبية، مجلة ثقافية شهرية، العدد 24، مارس2010، ص21-22.

د-يستعمل مصطلح النّص بمعنى المتن، عندما يكون الموضوع المختار مجموعة من الوثائق المعروفة أو الشهادات أو عمل الكاتب".

ويتّضح من الإشارات السابقة أنّها لا تلغي التّطابق بين المفهومين (النّص-الخطاب)، من حيث كونهما ممارسة دالّة على الاستعمال اللغوي، أو يمثلان مجموعة من المقولات اللسانية التي تتخذ متنا للتّحليل. إلّا أنّ التحديد(أ) يشير إلى مسالة الاختلاف بين النّص والخطاب، بناء على مادة التّعبير الخطية في النّص والشّفوية في الخطاب. إنّ النّص مفهوم مجرّد يحيل إلى الأنظمة اللّسانية بمستوياتها الصّوتية والتّركيبية والدلالية، وبالتالي فأنّه متتالية جملية مرسلة بين بياضين دالين، بين وقفتين تواصلتين، أما الخطاب فندركه من منظور الإوالية الخطابية التي تحكم سياقه.

ضمن هذا التصور تميّز **كريستيفا** بين النّص والخطاب[1]، اعتمادا على مفهوم البنية، فالنّص ممارسة دالة وصيرورة لإنتاج المعنى، فهو يُدرَس باعتباره تبنينا، أي جهازا لإنتاج وتغيير المعنى، لا بنية جاهزة للمعنى فحسب. هذا التمييز بين النّص والخطاب نجده كذلك عند ليتش وشورت عند تفريقهما بين بلاغة النّص وبلاغة الخطاب، بناء على وظائفهما: الخطاب: وظيفة تواصليّة، والنّص: وظيفة نصّية[2]. فالنّص على هذا الفهم هو البناء النّظري التحتّي المجرّد لما يسمى عادة خطابا، فهو وحدة مجردة لا تتجسد إلّا عبر الخطاب كفعل تواصلي وإنتاج تلفظي ونتيجة مسموعة ومرئيّة لهذا الموضوع التّجريديّ الذي هو النّص. أي النّص من حيث هو تجلٍّ خطّي، وهذه الخاصّية الخطّية هي التي تسمح بفكّ شفرته وموادّه اللّسانية.

إنّ التّسليم بما سبق، يجعل كلّ ما هو مكتوب يعدّ نصّا، كالإعلان والمادّة الإشهاريّة والمثل... أشكال نصّية كذلك، من هنا فإنّ خاصّية الكتابة على هذا الاعتبار غير كافية للتّمييز بين ما هو نصّ وما ليس كذلك. بل يحتاج من أجل معرفة النّصّ إلى عناصر ثقافية مميزة، فالكلام شفويّا كان أو كتابيا لا يأخذ بعده النّصي إلّا داخل ثقافة معيّنة، بحيث ينضاف إلى المدلول اللّغوي مدلول ثقافي. يتمتع النّص بخاصيات إضافية وتنظيم فريد يعزله عن اللا نص. ولا يعني هذا أن ما ليس نصا هو شكل لغوي مشوش وفوضوي، إذ يمكنه أن يتوفر

---

[1] ينظر: جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1991، ص13.

[2] رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة عيد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1986، ص 60.

على تنظيم معين، إلا أنّه تنظيم لا يحمل بعدا ثقافيا، أي لا تطبّق عليه مجموعة من الخصائص النّوعية، فنّية وجماليّة والتي اتّفق على كونها معيار النّصّية من اللّانصية داخل نسق ثقافيّ محدّد. ويرى بول ريكور أنّ النّص "خطاب تمّ تثبيته بواسطة الكتابة"[1].

يكتسب النّص حسب هرمينوطيقا **ريكور**، توصيفا محددا جدا ، ومع ذلك يبدو **ريكور** عبر اعتبار الأعمال نصوصا، وفي الحقيقة، فأنّه يزعم أنّ "نصا ما هو أي خطاب تثبته الكتابة"(...) والخطاب الذي تعد الجملة وحدته الأساسية– يتحقق بوصفه حدثا، ويفهم بوصفه معنى، والحدث الذي يتحقق فيه الخطاب إمّا أن يكون منطوقا أو كتابة، وبأيّ حال، فعندما يكون الخطاب هو النّص فأنّه يحفظ في شكل مستنفد، أعني أنّ النّص يحفظ عبر تثبيت كلام سابق. فالنّص كتابة، وبذلك فأنّه كلام مستنفد، (...) بيد أنّ **ريكور** لا يريد أنْ يتبنّى النّظرة البسيطة القائلة أن الكتابة كانت كلاما ابتداء. بل بالأحرى يريد أن يوحيَ أنّ النّص مكتوب، لأنّه على وجه الضّبط، غير مقول(...).

"إن هذا الانعتاق للنّص من الحالة الشفاهية يقطع العلاقات القائمة بين اللّغة والعالم.(...) فالنّص بالنسبة لريكور هو فضاء مستقل للمعنى لم يعد قصد مؤلفه يبعث فيه الحياة.(...). وعلى أي حال، ينتج الخطاب كما يرى ريكور، في حدث، سواء أكان حدثا منطوقا أم مكتوبا. ومعنى النص(الخطاب المكتوب) تعززه بنية **القضية** (أي الموضوع المفرد والمحمول العام)[2].

وهذا عائد–حسب **سلفرمان**– إلى تلك الثّغرة التي يتركها النّص المكتوب بعد تثبيته، ونقله من نسخته الأوّلى الشّفوية، و من ثمّ سيواجه القارئ أثناء ممارسة نشاطه، قفلا لعديد من قنوات النّص قيد التّحليل. ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا ما ردَدنا الأزمة في ذلك، إلى طبيعة الرّسالة في كلتا الحالتين (الكتابة /الشّفوية). "فالرّسالة في حالة الشّفوية تجري بين ذاتين حاضرتين، وضمن مقام مشترك لإنتاج الخطاب وتأويله؛ تقوم فيه الأسئلة والأجوبة بدور حاسم في إدراك مراد المخاطب، و دفع سوء الفهم عنه ذلك أنّ سوء الفهم يكاد يكون سمة

---

[1] ريكور بول ، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقيبة، ط1، دار الأمان، الرباط، 2004، ص165.

[2] سلفرمان ج. هيو، نصّيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، ص53-54.

مميّزة لكلّ الخطابات*، أو هو قدرها الذي لا تستطيع الفكاك عنه، ولا ينجو الخطاب الشّفوي ذاته من هذا الأمر، فإزالة الالتباس ضمن التّواصل اليومي أيضا -كما يقرّر بول ريكور- لم تكن أبدا تامّة، وسوء الفهم شرط دائم بالنّسبة لهذا النّوع من التّواصل، لكن يتعلّق الأمر دائما بسوء فهم يجب إزاحته ولا يتمّ ذلك إلّا بلعبة "الأسئلة والأجوبة" التي لها وحدها القدرة على تمكين المتخاطبين من فحص ومراجعة التّأويل ضمن المقام، وفي وقت انجاز الحوار"[1]، ممّا يجعل التيقّن من مراد المخاطب أمرا متيسّرا يمكن التحقّق منه في كلّ لحظة وحين[2]. أمّا الرّسالة في حالة الخطاب المكتوب، المنفصل عن مرسله، ومن ثمّ انقطاع علاقاته الأصلية بقصد المؤلف، فيكون موجّها نحو متلقّين متنوّعين لم يحضروا لحظة ميلاده، ولا عاينوا تلفّظه، فيغيب وفقا لذلك المقام المشترك للمتخاطبين."فالمتخاطبان ضمن التّبادل النّصي، ليسا حاضرين في المكان نفسه"[3]، هذا المقام المشترك الذي يوفّر وحده دون غيره إمكانية قيام حوار بين المرسل والمتلقّي؛ إذ الحوار تبادل للأسئلة والأجوبة كما يؤكّد بول ديكور ولا شيء من هذا يمكن حصوله بين صاحب الرّسالة ومتلقّيها في الخطاب المكتوب. ليس هناك تبادل من هذا القبيل بين الكاتب والقارئ، فلا القارئ يستطيع مساءلة الكاتب، ولا الكاتب يجيب القارئ، لأنّهما ببساطة- على الأقلّ في أغلب الحالات- متباعدان الواحد عن الآخر في المكان والزّمان، فلا الكاتب حاضر ليجيب، ولا القارئ قادر على أن يطلب منه بيانات أو تفسيرات؛ إذ تقوم مقام الكاتب رسالته التي اقتضاها غيابه عن فضاء القارئ، وتقف بديلا يفصله عنه. فالقارئ غائب عن فعل الكتابة، والكاتب غائب عن فعل القراءة[4]، فالحوار في حالة الكتابة معطّل، وهذا يستلزم قفل بعض القنوات التّوجيهية أثناء عملية الفهم و التّأويل، فيفترض بناء على هذا، عسر اقتناص الرّسالة في حالة الكتابة مقارنة بالشّفوية.

وخلاصة القول فيما أوردناه هو ضرورة التّفريق بين حالتين للخطاب: يكون في الأولى موجَّها لمخاطب حاضر ضمن مقام الخطاب، بينما يتوجّه في الثّانية، كما هو الحال

---

* إذا كان السبب في ذلك قد يشترك فيه كل -أو بعض -أطراف دورة التخاطب في حالة التواصل الطبيعي بين البشر فإنّه يجب قصرها في حالة الخطاب الإلهي على غير المخاطِب و رسالته تنزيها لله تعالى وكلامه عن صفات النقص ومن ثمّ، سوء الفهم يتعلق بالمتلقي والظروف المحيطة بالرسالة.

[1] ينظر: بول ريكور، من النص إلى الفعل، 166

[2] ينظر: رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص 126

[3] القراءة في الخطاب الأصولي، ص126

[4] نظر: المرجع نفسه، ص127

عادة في كلّ مظاهر الكتابة، إلى كلّ من يعرف القراءة حيث ينفتح الخطاب على مجموعة غير محدّدة سلفا من الذّوات القارئة. من هنا نفهم دعوة جان مولينو إلى تشييد نظرية أدبية عامة تضع على المستوى نفسه كلا من الأدب الشفوي والادب المكتوب، فالقول بنصية المكتوب ولا نصية الشفوي جعله يدعو إلى المحافظة على الطرفين معا[1]، إذ إن الأنواع المكتوبة هي استمرار للأنواع الشفوية. ومن وجهة نظره، فأنّه لا يمكن فهم الملحمة بعزلها عن منابعها الشفوية، وعليه فإن علم نصوص الأدب المكتوب وعلم خطابات الأدب الشفوي يتأسسان داخل معرفة شاملة بالإنتاجات اللسانية. "وإذا كان لا بد من التفريق بين النصوص المكتوبة والخطابات الشفوية فيجب البرهنة على أن الخاصيات الاساس للشكلين متباينة"[2]. وعليه فإن فرضية التمييز بين الشكلين لا اساس لها في نظره، لأنّه لا يوجد فرق بين مثل شفوي ومثل مكتوب، وليس هناك أي تعريف يمكن تطبيقه على نصوص مختلفة كل الاختلاف كنص تراجيدي لراسين، مقال رياضي في جردية في تقرير عن ظاهرة بيولوجية مثلا، مما دفعه إلى الخلوص إلى أنّه ليس هناك تعريف هام للنّص بصفة عامة.

ثانيا / اتّساع المفهوم وقدرات التّكييف:

في ظل الاعتبارات السالفة، فإنّ مفهوم النّص يبدو مرنا وقابلا لإدخاله ضمن تصوّرات نظرية ومنهجية مختلفة، تبعا لأهداف المؤوّل، وكذا موضوع الاشتغال والمرجعيات المعتمدة. ونقدم فيما يلي نموذجين تعريفيين لمفهوم النّص لكل من سعيد يقطين ومحمد مفتاح، لإظهار حدود التّوسيع والتكييف.

فهذا **محمد مفتاح** يعرّف النّص بأنّه "مدونة حدث كلامي ذي وظائف متعددة"[3]. يؤكد هذا الباحث أنّ كلّ تعر يف للنّص يعكس توجّها معرفيّا ونظريّا ومنهجيا معينا، "وهو لا يتبنى تعريفا لسوسيولوجيا الأدب، أو للنّظرية البنيوية، أو لتحليل الخطاب، وإنّما يعتمد التّركيب بين اقتراحات مختلفة لاستخلاص المقوّمات الجوهرية الأساس، فالنّص مدونة كلامية، أي أنّه

---

[1] Jean Molino. Interpreter, dans l'interpretaion des texts, ed. Minuit , Paris, 1989, p.40.

نقلا عن : محمد بازي، حدود النص وحدود التاويل، ص 22.

[2] المرجع نفسه، ص 40.

[3] محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي، بيروت، البيضاء، ط2، 1987، ص 119.

كلام وليس إشارة أو حالت ناطقة، وهو حدث مرتبط بالزمان والمكان المحددين، يهدف إلى التواصل، وهو تفاعلي إذ يقيم علاقات تفاعلية بين أفراد المجتمع، وهو نظام منغلق خطيا، أي له بداية ونهاية يوجد بين بياضين دالين. ثم هو توالدي، أي أنّ الحدث اللغوي فيه نتاج أحداث تاريخية ونفسية ولغوية. هذه العناصر التعريفية للنّص تنسجم مع الأطر النظرية والمنهجية المتحكمة في اشتغاله.

أمّا **سعيد يقطين** فيقول في تعريف النّص بأنّه: "بنية دلالية تنتجها ذات فردية أو جماعية، ضمن بنية نصية منتجة، في إطار بنيات ثقافية واجتماعية محددة"[1].

يتخذ هذا التعريف من النقد السوسيولوجي مرجعا له، في بعديه البنيوي والانتاجي، وهو تعريف جد متماسك في حدود الظواهر النصية المدروسة، وخطة العمل الكلية، فالنّص بنية دلالية، من حيث انبناؤه على دوال قابلة للملاحظة والوصف. كما أن البنية النصية مشكلة من مجموع بنيات جزئية داخلية، وهو منجز داخل بنية نصية كبرى، تتفاعل فيها النصوص، تتقاطع وتتناص، وهي البنية الثقافية والاجتماعية.

أما البعد الانتاجي في هذا التّعريف، فيتمثّل في كون العلاقات بين هذه البنيات قائمة على التفاعل والصراع، والبعدان البنيوي والانتاجي يحققان للنّص انفتاحه وديناميته وتفاعله مع نصوص أخرى، أو بنيات ثقافية واجتماعية. إن التعريف هنا محكوم بتصور السوسيو– سرديات على ثلاث مستويات" البناء، والتفاعل، والبنيات السوسيو–نصية، وهو منسجم مع الجهاز النظري والمنهجي الذي يصدر عنه[2]، ويهمنا هنا إيضاح قابلية المفهوم للتكييف والتوسيع.

وسواء اعتبرنا النّص بنية دلالية أو مدونة حدث كلامي، فإن ذلك لا يمنع من اعتبار ما ليس أدبا نصوصا، وهكذا يتبدّى أنّ مفهوم النّص أوسع بكثير من مفهوم النّوع الأدبي، فهو قابل للتّمطيط ليسع الأدب واللّا أدب، والمدوّنات التّاريخية، والفلسفية والتعاليق، والمواد الإشهارية المكتوبة، والتقارير[3]. وعليه يجب أن ينظر إلى النّص على أنّه بنية لغوية متسقة ذات صناعة أدبية ونسج جمالي، موجهة إلى متلق، ووراءهما منتج له مقاصد معينة، وهي قابلة للفهم والتأويل باشكال متباينة، وفي مقتضيات أحوال مختلفة. أما الخطاب فهو النّص

---

[1] سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1991، ص28.

[2] البازي: حدود النّص وحدود التأويل، قراءة الكرامة ومستويات التساند، ص22.

[3] المرجع نفسه، ص 23.

المتداول في مقتضيات تخاطب معينة/ زمان ومكان زمرسل ومرسل إليه، وكذا مجموع العلاقات الموجودة بين العناصر الخارج–لسانية. وباختصار فالخطاب هو النّص داخل أحوال تخاطب معينة[1]. ومن هنا نبع التّمييز عند بعض الباحثين بين المعنى من حيث هو حقيقة نصية، والدلالة باعتبارها حالة تخاطبية. يرى **هيرش** أنّ المعنى هو "مايمثله نص ما، مايعنيه المؤلف باستعماله لمتوالية من الأدلة الخاصة، فالمعنى هو ما تمثله الأدلة، أما الدلالة فتعني العلاقة بين المعنى وشخص أو مفهوم أو وضع أو أي شيئ يمكن تخيله"[2].

ومعنى هذا أننا عندما نتحدث عن نص أدبي فإننا نحيل إلى أفق أو فضاء خاص له حدود معينة وتتجلّى في هذا الفضاء بطرق متفاوتة في الصفاء مجموعة من الدلالات التي يسمح بها النص، وهي دلالات يتعين على القراءات النقدية تحديد مكوناتها وكشفها وتفسيرها بمنظور أسلوبي أو بنيوي أو سيميولوجي، حيث تمثل شبكة من التّقنيات الفنّية المحدّدة، مثل الاستعارات والرّموز وأشكال التّكرار والتّوازي وأبنية الإيقاع والصّور النّحويّة والشّفرات السّرديّة المختلفة ممّا يتميّز به النّص الأدبي عن النّصوص اللّغوية الصّرفة، ويدعو قارئه إلى أن يتبيّن فيه دلالات مفتوحة غير أحادية، منسجمة مع شكل الخطاب ومرتبطة في الآن ذاته بطبيعته التعددية"[3] المختلفة، وهذا الذي سنزيد فيه البيان، ونوسّع فيه القول بالكشف عن وحدة النّص في السّيميائيّات التّأويليّة من خلال تناول مفهومها وإبراز السّنن المتحكّم في تشكّله، وسنبتدئ بمسألة المفهوم.

---

[1] البازي: حدود النّص وحدود التّأويل، قراءة الكرامة ومستويات التساند، ص22.

[2] المرجع نفسه، ص22.

[3] صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، القاهرة الشركة المصرية العالمية للنشر–لونجمان،1996 . ص 65.

المبحث الثّاني: وحدة النّص في السّيميائيات التّأويليّة: المفهوم وسنن التشكّل:

إنّ منطلقنا في الحديث عن وحدة النّص كما تتجلى في السيميائيات التأويلية سيكون من التحديد السيميائي لمفهوم النّص، وقد وردت بعض الإشارات فيما سبق الحديث عنه، تومئ إلى محدداته في مجال السيميائيات عموما، ورغم أن مرتكزنا سيكون على نظرة إميرتو إيكو للنّص ووحدته، إلا أن طبيعة البحث تستوجب الاستعانة ببعض ما أصله غيره، سواء في مجال السيميائيات أو في غيرها. وسنمهد بتعريف للنّص في السيميائيات من أجل الولوج إلى الحديث عن وحدته.

1/ مفهوم وحدة النص:

من التّعريفات التي راعت البعد السيميائي في تحديد مفهومه، نجد تعريف **هارتمان** p.Hartmann الذي حدّ النّص بأنّه "علامة لغوية أصلية، تبرز الجانب الاتّصالي والسيميائي". وعلى الرّغم مما يتسم به هذا التعريف من عمومية إلّا أنّه يقدم خاصية له وهي ارتباط النّص بموقف اتصال من جهة، وإمكان تعدد تفسير العلامة اللّغوية من جهة أخرى[1].

فإذا قبلنا هذا التّحديد للمصطلح فإنّ التّحليل النّصي يتوجّه بصفة خاصة إلى مادة محدّدة في تركيبها الأفقي، هي تلك التي تقع بين بداية النّص ونهايته، مما يعني إغفال الجانب الإشاري "Referentiel" والتداولي "Pragmatique" الواردين في مكعب البنية النصية السابق وهذه مجرد خطوة إجرائية تعقبها عملية التركيب الكلّي للبنية الشاملة)[2].

وهو ينطلق من النّص ككلّ، باعتباره "**وحدة متكاملة**"، ويحاول أن يقدم أشكال الإطراد أو صور الانتظام (...) التي تنتج عن الاستخدام الاتّصالي(...) فأساس البحث هنا الاطّراد في المقام الأوّل، لا الانحراف، والنّص ككلّ، وليس الجملة أو أجزاء النّص أو المتواليات الجملية[3]. ورغم مايتّسم به هذا التّعريف من عموميّة واقتضاب، إلّا أنّه قد أوضح بجلاء مفهوم "وحدة النص" التي عقدنا جولها إشكالية البحث في السيميائيات التأويلية، إضافة إلى

---

[1] سعيد حسن البحيري، علم لغة النّص المفاهيم والاتّجاهات، ص108.

[2] صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النّص، 214.

[3] المرجع نفسه، ص 214.

قضية التأويل وأبعاده، ولا ريب في أنّ اعتبار النصّ "مكتملا" لا يكون هذا إلا بافتراض انكفائه على "وحدة" تضبط "كينونته"، وتمنع "تشظيه". لأنّ مبدأ الاكتمال يعني بوجه خاصّ أنّ الجمل المفردة في نص ما ليست تامّة وليست مستقلة إلا إذا كانت متماسكة فيما بينها، مشكلة "انتظاما" وهذه الفكرة "قد أخذت شكلا معينا عندما أطلق على النّص مصطلح "المنغلق على ذاته"، أي المكتفي بذاته، "ومعنى هذا أنّ علينا أن نضحي بفكرة الطول في سبيل الوصول إلى فكرة **النّص المستدير المكتمل** الذي يحقق مقصدية قائله في عملية التّواصل اللّغوية، وقد تستخدم في هذا المجال فكرة "انغلاقه على نفسه" كمحور لتحديد هذا الإكتمال لا بمعنى عدم قبوله للتّأويلات المختلفة، وإنّما بمعنى اكتفائه بذاته فيصبح النّص هو "القول اللّغوي المكتفي بذاته، والمكتمل في دلالته"[1]. تتشكّل من أجزاء النص وحدة منسجمة قائمة على قواعد تركيبية ودلالية وتداولية معاً، ويؤدي الفصل بين هذه القواعد أو الإكتفاء بقسم منها إلى خلل حتمي في التّفسير. ورغم تأكيدنا على فكرة الاكتمال في الدّلالة في بيان مفهوم وحدة النّص هنا، إضافة إلى الاكتمال في البناء/ الشكل، إلّا أنّه تجدر الإشارة إلى أنّ **إيكو** ينطلق من خلفية معرفية يعتبرها بديهية، ترى بأنّ النّص ليس عبارة عن نسيج من الدّلالات المصرّح بها فقط، بل هناك قارة رهيبة من المسكوتات، التي يوجب على القارئ ملء فراغاتها، واستنطاق مكنوناتها، يعدّ هذا نتيجة للاعتقاد بأنّ النّص آلة كسولة واقتصادية (وهذا يشمل كلّ الأنظمة التواصلية) تحتاج إلى من يضيف إلى هيكلها معاني زائدة. يقول **إيكو** في هذا الصدد: "إنّ النّص عبارة عن آلة كسولة تتطلب من القارئ عملا تعضيديا قويا كي يملأ فضاءات المسكوت عنه، أو المصرح به الذي بقي في البياض، إذًا، لا يمكن فهم النّص إلى كآلة من المسّبقات أو القبليات"[2] التي يمتلكها القارئ.

ومن أجل تحقيق هذا ركّز **إيكو** –بناءً على هذه الحساسّيات– على دراسة العلاقة الجدليّة الموجودة بين الانفتاح والشّكل، انطلاقا من إضفاء تحديد جديد للأثر المفتوح فهو –حسب رأيه– عبارة عن: "موضوع يحتوي على خصائص بنيويّة، تسمح وتألف تتابع التّأويلات

---

[1] صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص298-299.

[2] إيكو أمبرتو، القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، تر، انطوان أبو زيد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996، ص 21.

وتطوّر وجهات النّظر"[1] نتيجة كون العمل الفني رسالة Message يكتفها الغموض أصلاً، أي بمعنى آخر، يمكن أن نفهم العمل الأدبي على أنّه كثافة من المدلولات المتواجدة في دالّ واحد.

وكما هو واضحٌ فإنّنا لم نقدّم حول مفهوم وحدة النّص إلّا إشارات خفيفة تومئ إلى أنّ المعنى الرّئيس الذي يدور عليه هذا المفهوم هو اعتبار النّص "مكتفيا بذاته" من ناحية البنية والشّكل، و"مكتملا" من ناحية الدّلالة، أي إحالته على معنى تامّ غير ناقص، أو على معانٍ عدّة مستوفاة الدّلالة. والعذر في عدم توسعنا في بيان هذا المفهوم هو أنّنا سنوضّحه أكثر بإيرادنا لسنن تشكّل هذه الوحدة فيمايلي.

2/ وحدة النّص وسنن التّشكّل:

على غرار صنيعنا في الفصل الأوّل في بيان النّهج الذي انتهجه الأصوليون في بنائهم لوحدة النّص القرآنيّ، والكشف عن الرّؤية المكوّنة لها في منظومتهم المعرفية، سنلج –في موضعنا هنا– إلى الحديث عن وحدة النّص في السّيميائيّات التّأويلية، انطلاقا من محدّدات مفهوم النّص فيها، أي يكون بيان سنن تشكّل وحدة النّص عن طريق تفكيك مفهوم النّص ذاته، وهذا عن طريق بيان أهمّ العناصر الإجرائية المؤسّسة للإطار المفهوميّ للنّص، وتتمثّل في:

–شرط البنية والشّكل الجمالي.

–شرط التّماسك والكلّية.

وسنشرع في بيانها بدءً بالبنية والشكل الجمالي.

أ/ شرط البنية والشّكل الجمالي:

يمكننا اعتبار **البنية** محدّدا من محدّدات وحدة النّص في السّيميائيّات التّأويلية بالعودة إلى تعريف النّص على أنّه تثبيت بواسطة الكتابة كما سبق وأن بيّنّا، وهذا التّثبيت يفترض قدرا من البنيات للحصول على المعنى، أي أنّ هناك انتظاما معيّنا للغة النّص حتّى تتمكّن من تقديم معنى ما، وكما لاحظ **غادامير**"أنّ كل خطاب ثابت هو نص، فالنّص هو هذا

---

[1] ينظر: إيكو أمبرتو، الأثر المفتوح، تر، عبد الرحمن بوعلي، ط2، دار الحوار للنّشر والتوزيع، سوريا، 2001، ص 25.

الشيئ الثابت المستقر في ذاته بواسطة الثبات الداخلي لـ"بنيته"[1]، وهذا يعني أن النّص من خلال الكتابة وتثبيته عن طريقها تفترض **خطاطة** للمعنى يتشكّل بواسطتها، أي أنّ النّص لكي ينتج دلالة ما فأنّه يمرّ عبر خطوات يبني خلالها علاقات داخلية بين مكونات النّص، وفي اختلافها ينتج المعنى، إذ إنّه"ليس هناك معنى إلّا داخل الاختلاف، فعناصر النّص لا تأخذ دلالاتها ولا يمكن أن تكون معرفة دلاليا إلّا بواسطة لعبة العلاقات، حيث تقوم بتسمية شكل المحتوى، وتحليلنا بنيوي لأنّه يعطي الوضع لهذا الشكل–المعنى، ليس المعنى وإنما خطّة المعنى"[2]، فالنّص قبل أنْ يعبّر عن معنى ما فهو ينشئ مخططا لذلك، فالمهم بالنسبة للبنيوية ليس المعنى وإنّما الكيفية التي نشأ بها هذا المعنى، فالأسئلة الموجَّهة للنّص تحوّلت واستبدلت، فلم تعد كما كانت من قبل : "ماذا يقول هذا النص؟ ليس من قال هذا النص؟ ولكن كيف قال النّص هذا الذي قاله؟"[3]، وهذه الكيفية هي العلاقات الداخلية والإختلاف في الدوال، فهي تقوم بوصف بنية النّص على اعتبار أنّ كل نص يمتلك بنية عامة لصياغة محتواه وطرح معانيه. ومن هنا يكون سؤال البنية بالنسبة للنّص هو سؤال وصفي تصنيفي إذ إن "الأمر لا يتعلّق بقول المعنى الصّحيح للنّص، ولا بإيجاد معنى جديد لم يقل بعد.

ويبقى البحث عن هذه الكيفية التي يتم إنشاء المعنى من خلال خطاطتها منقسما على احتمالين لانبناء النص، "فإمّا أن تكون هذه البنية محايثة لفعل تشكل النّص بالكتابة؛ وإمّا أن يكون البحث (التحليل البنيوي) هو نفسه من ينتج هذه البنية اي أن البنية محايثة للقراءة دون الكتابة وهذا لمقاربة الفهم، بحيث تعوض عمليات الذات كحامل للدلالة بعلاقات البنية الداخلية للنص، والمعنى بالمستوى المنطقي الوصفي"[4].

فالنّص يتضمن – بهذا الشكل– بنية هي طريقته في الوجود والبرهان، وبدل البحث عن المعنى يتمّ الكشف عن البنية للإجابة عن سؤال: كيف قال النّص الذي قاله؟، فبالإنزياح عن المعنى يتم الكشف عن العلاقات الوظائفية التي تبني النص، فـ"الإسقاط عن طريق البنية،

---

[1] Gadamer, Hans, George, L'Art de comprendre, Ecrits : II , Herméneutique et champ de l'expérience humaine, trad : Pierre Fruchon et autres,Edit : Aubier, Paris, 1991. P. 260. نقلا عن: عمارة ناصر، اللغة والتأويل، ص 26.

[2] Groupe d'entreverne, Analyse sémiotique des textes, introduction, théorie, Pratique, Edit : presses universitaires de lyon, 1984, p. 8. نقلا عن : عمارة ناصر، اللغة والتأويل، ص 27

[3] المرجع نفسه، ص 27.

[4] عمارة ناصر، اللغة والتاويل، ص 27.

والمباعدة بالكتابة هما مجرد شرطين قبليين ليقول النّص شيئا معينا هو "شيئ" النص"اللامحدود"[1]، وهذا يدل على أنّ :" كلّ لسان موصوف حسب مصادره، يستحيل إلى بنية معتدة بعلاقات لم تكن في دعامته المادية، وتبقى على الرغم من ذلك محايثة للشكل المعطى، يعني أنّه (اللسان) لا يبرهن إلا بطريقة الوجود والعمل بهذا الشكل"[2] الكتابي المثبت نهائيا.

ونلحظ هنا أنّ النّص من خلال هذا الشكل المثبت تجعله منظما "بطريقة ما بحيث كل أجزاء الخطاب مرتبطة ببعضها، ومثبتة تحت شكل نهائي، غير قابل للتغير"[3]، وهذا الشكل النهائي هو شكل النّص كتابيا، وهذا الوضع بالنسبة للخطاب هو ما يحمل اللّغة على اتّخاذ بنية محدّدة داخل النّصوص، وبتكرارها يتراجع المعنى إلى شكل ثابت في مستوى الفهم، لأنّ "الفكر يفهم الفكر، ليس فقط بواسطة التماهي في البنية، وإنّما بتكرار واستمرارية الخطابات الخاصّة، أيضا"[4] وهو ما يجعل من البنية ركيزة اساية في بناء وحدة النص، وتماسكه داخليا.

وتأسيسا على ما سبق، يمكننا أن نشير إلى أنّ النّص ينبني دائما انطلاقا من وجود بنيتين:

-**الأولى** "**عميقة**"، وتمثل كتنظيم مفهومي للقيم، وتتميز بطابعها اللازمني، وتعد هذه البنية رغم طابعها هذا حصيلة نهائية لسيرورة تتم داخل الزمن. ذلك أنّ العناصر المثبتة داخل هذه البنية ستصبح النموذج/المصفاة الذي يقاس عبره مدى مطابقة أو عدم مطابقة العنصر المتحقق للأصل المجرد.

-**والثانية : سطحية** متولدة ومنبثقة عن الأولى، وينظر إليها كتنظيم مشخص ومحسوس لنفس القيم. إنّها الوجه الآخر لهذه البنية، أي الوجه المتحقق لما كان يعد عنصرا مجردا في المستوى الأول.

---

[1] بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 96.

[2] Hjelmslev (louis), "le langage", trad, du danois : Michel Oslen, Edit : Minuit , Paris, 1966, p. 11. نقلا عن اللغة والتأويل، ص 27.

[3] Gadamer, L'Art de comprendre. P. 260. نقلا عن: عمارة ناصر، اللغة والتأويل، ص 28.

[4] Ricoeur (P), "lecturs II, la contrée des philosophes", Edit : Marketing, S.A, Paris, 1992, p. 361. نقلا عن: اللغة والتأويل، لعمارة ناصر، ص28.

-إنّ الانتقال من البنية الأولى إلى البنية الثانية لا يحدّد التلوين الثقافي والايديولوجي لنص ما فحسب، بل هو الذي يتحكّم فيما ينتج من "وقع جمالي"، يعود إلى ما نستشعره عادةً من متعة ونحن نقرأ نصًا ما[1].

وبناءً عليه، فإنّ النّص يبنى كعالم **مغلق** ومكتف بذاته من حيث التّحديد الدّلالي المسبق، **ومتفتح** على محيطه وفق الكوة التي تحددها عملية الانتقاء الأولي، ومرد ذلك إلى أنّ النّص في عملية تكونه محدد بغائية سابقة على وجوده، فالمعنى لا يبنى أو لا يؤسس انطلاقا من تجميع للوحدات الدلالية والكشف عن سياقاتها الجديدة، أنّه كذلك بشكل سابق، ولا تقوم هذه الوحدات إلا بتأكيده وإثباته (فما هو أساسي هنا لا يعود إلى الوحدات في حد ذاتها، بل إلى نمط بنائها ونمط توزيعها ونمط تنظيمها)[2].

لا يمانع **إيكو** في هذا الصدد من فهم النّص، انطلاقا من مستويين –على وفق ما قدمنا–: **أولاً** مستوى البنية الداخلية في حد ذاتها، وتحليله البارز لقصة ألفونسو آلييه في كتابه القارئ في الحكاية يدل على ذلك بقوة، كما أنّ استثماره لمفهوم الموسوعة. **ثانياً**: في تداخلها مع القاموس، أي إخراج التأويل من المعاني الحرفيّة إلى إيحاءات خارج نصيّة منفتحة[3]، يدلّ كذلك على أنّ التأويل يرمي إلى فهم البنى المرجعية بالبحث عن نسق العلاقات بين البنية الداخلية والبنية الخارجية.

وقد شكل نموذج **انغاردن** الفينومينولوجي حول العمل الأدبي إطارا مناسبا لتأسيس فرضيات إيزر وتعزيزها، ويقوم هذا النموذج على التمييز بين النّص في وضعه الأنطولوجي، أي باعتباره مجموعة من "**المظاهر الخطاطية**" التي يبنى الموضوع الجمالي من خلالها، وبين أفعال التحقيق باعتبارها أنشطة معرفية ينتهي القارىء بواسطتها إلى إنتاج الموضوع الجمالي. وإذا كان الأمر كذلك فإنّ العمل الأدبي لا يمكن اختزاله في النّص ولا في فعل التّحقيق، بل إنّه ناجم عن التقاء النّص والقارئء أي عن التّفاعل والتّداخل القائم بينهما خلال سيرورة القراءة[4].

---

[1] ينظر: سعيد بنكراد، النّص السردي نحو سيميائيات للإيديولوجيا، ص 52.

[2] ينظر: المرجع نفسه ص 66.

[3] إيكو إمبرتو، القارئ في الحكاية، ص 21.

[4] ينظر: إيزر فولفغانغ، فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ترجمة، حميد الحميداني، الجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس، المغرب، ص 58-59.

ولعلّ هذا ما يفسر الدّور الكبير الذي تلعبه النّماذج سواء في تحديد المتون حيث تتأسّس هوية النص، عبر انتمائه إلى "نوع" يجسد مجموعة خصائصه في الوجد وفي الإشتغال، أو في تصور أداة تمكن من فهم الظاهرة حيث يقوم التحليل بإدراج الظاهرة ضمن سيرورة، أو سيرورات تأويلية، تستعيد عبرها هذه الظاهرة خصوصيتها وغناها.

ولا يمكن أن نتعامل مع هذه النماذج إلا باعتبارها سلوكا متكررا وقابلا للانضواء، في "بنية" عامة ومجردة ممكنة التجسيد في نسخ خاصة ستغني لاحقا البنية المجردة.

وبالإمكان، انطلاقا، من هذا التصور، أن ننظر إلى هذه البنية باعتبارها سننا يكشف داخله مجموع التحققات الممكنة للظاهرة الواحدة.

فالنّص في علاقته بالعالمين (المتخيّل والواقعي)، يتحدّد كفعل للانتقاء بامتياز: أنّه منتوج صادر عن" أنا" مدركة لعالم موضوعي بعيون ذاتية، وكلّ إدراك ذاتي هو إدراك جزئي وانتقائي، وعلى هذا الأساس، فإنّ النّص، في مستوى" القصديّة المؤسّسة" ، أي لحظة تصوّر"نص ما"، قائم على أساس تحيين عناصر وتغييب أخرى[1].

إنّ هذا التّحديد يشير إلى مستويين مختلفين في تنظيم التّجربة الإنسانيّة:

1- **مستوى بنية النّص** كشكل مكتف بذاته ومالك لقواعد وقوانينه، التي لا يمكن بأيّ حال من الأحوال، اختزالها في عملية محاكاة بسيطة للواقع.

2- **مستوى "البنية الواقعية"** أي مجموع الأشياء التي تطمح إلى اكتساب تمثيل لساني (احتلال موقع داخل الكون اللّساني)[2].

إنّ هذا التمثيل اللّساني هو ما نقصد به **الشّكل الجمالي** للنّص، القائم على قصدية مؤسّسة، تستدعي تحيين عناصر وتغييب أخرى أثناء عملية التأويل،أي أنّ الشكل الجمالي يقصد، إلى تحقيق تواصل مفتوح على تجربة واقعية تتيح إمكانات تأويلية مختلفة ومتعددة، غير أنّه ينحو وفي الوقت نفسه إلى جعل هذه الإمكانات "**محدودة**"، على وفق ما يسميه **إيكو** "**حقل الإيحاء**"، وهذا الحقل "**المنظم**" بفضل بنيته الثابتة، هو الذي يثير إيحاءات معينة وينشطها ويؤكّدها ويدعمها، ويعطل الإيحاءات الأخرى ويبين أنّها غير ممكنة. وهو ما أشرنا إليه سابقا بتحيين عناصر وتغييب أخرى، ولكي يستطيع العمل الفني أن يكون "**حقلا" متجانسا وموحّدا** من الإيحاءات، بعيدة عن التعارض والتناقض فيما بينها، أي يتمظهر في

[1] سعيد بنكراد: النص السردي، نحو سيميائيات للإيديولوجيا، دار الامان، الرباط، ط1، 1996، ص 91.

[2] المرجع نفسه، ص34.

شكل "**وحدة نصية**" دلالية دون أن يعني هذا أحادية المعنى، أي أن لا يكون هذا النص/ الحقل خليطا من الإيحاءات المبهمة، ومجرّد "**مولد**" لكلّ أشكال التداعيات الاعتباطية أيّا كانت، فيجب أن يتوفّر فيه نوع من "التأكيد على صنف معين من الإيحاءات، ومن تكرار المثيرات التي تعمل على إثارة إحالات مماثلة"[1]. وبعبارة أخرى يجب أن يكون تنظيم العمل الفني "**مضاعفا**" بحيث تتكرر التأثيرات ويظهر أنّ الإيحاء "**موجه**" في اتجاهات معينة دون أخرى"[2].

إنّ التّأكيد على أن يكون الشّكل الجمالي "**منظّما**" بفضل بنيته، ومضاعفة البناء وصرامة التركيب فيه، بواسطة كلّ الوسائل الاستبدالية والتركيبية والبلاغية والأسلوبية التي تساعد على ذلك، تجعله – أي الشّكل الجمالي – من الكثافة بحيث يستطيع أن يثير باستمرار إيحاءات جديدة، ولكن ما يميز هذا التنظيم المضاعف، من جهة أخرى، هو كونه يسمح لنا أن نلمس داخل الشكل الجمالي، "**المحفزات المادية**" أو بنيته التي سمحت بتلك الإيحاءات، أي أنّه يمنح عددا كبيرا من الإيحاءات ويمنح في الوقت نفسه "الأسس المادية" لكلّ هذه الإيحاءات، وهذا ما يجعل كلّ إيحاء يمتلك "**مساره**" – أو خطته كما سبق وأن بيّنا– الملموس الخاص الذي ترسمه المثيرات المادية المنتظمة داخل الشّكل الجمالي. إنّ الشّكل الجمالي على هذا التقدير، يمنحنا أسبابا للمتعة والرضى، لأنّه يدعونا باستمرار إلى استغلال مسارات تخييلية جديدة، ولكن صياغته الفنية "المضاعفة" تجعله يظهر "كمعجزة من التوازن والتنظيم الذي يستحيل معه فصل المثار التخييلي عن المثير المادي المحسوس"[3]. ويمكننا أن نستخلص من هذا الطّرح أنّ الشّكل الجمالي مهما كان يثير إيحاءات مختلفة ومتنوّعة وغير محدّدة تحديدا نهائيا، فإنّ تنظيمه "المضاعف" يجعل هذه الإيحاءات تثار بكيفية دقيقة ومنظمة وموجّهة: "إن "الإيحاءات" مثارة ومقصودة وملتمسة...في إطار الحدود التي رسمتها الآلة الجمالية التي حركها المؤلف. ولكن هذه الآلة لا تتجاهل الإمكانات الفردية لردود أفعال المتلقين، بل إنّها، على العكس من ذلك، تجعلها تتدخل وترى فيها شرط تشغيلها ونجاحها: غير أنّها توجّهها وتسيطر عليها"[4] بما يحفظ للنّص وحدته وانتظامه.

---

[1] إيكو، الأثر المفتوح، ص52.

[2] المرجع نفسه، ص52.

[3] المرجع نفسه، ص53.

[4] المرجع نفسه، ص54.

إنّ النص/ الشّكل الجمالي يعمل على لفت الانتباه إلى مجالات دلالية معينة، بواسطة مكوناته المادية، إلا أنّ تحديد هذه المجالات يبقى مشروطا بشرط تحديد "المراجع" المادية الملوسة التي أثارتها. وبعبارة أخرى فإنّ تحديد "المدلول" يجب أن يتأسس على تحديد "الدال" أولا، وقبل أن نعين "المحمول" فيجب أن نلتمس "الحامل" الذي يحمله[1]. إنّ العلامة الجمالية ليست في الواقع دالا أو محمولا نهائيا، أي أنها لا تمتلك "شكلا" أو "بنية" مادية واحدة، وهذا بالضبط ما يجعلها تثير إحالات دلالية متجددة باستمرار كلما اكتشفنا فيها دوال وحوامل أو مثيرات جديدة، وهذا بالضبط ما يجعل "الإحالة الدلالية تشكل جسما واحدا مع المادة التي تمنحها بنيتها"[2] وهو ما نعني به في بحثنا هنا بوحدة النّص.

ومن هذا المنطلق يوافق **إيكو** على تسمية **شارل موريس** للعلامة الجمالية "بالعلامة الإيقونية"، لأنّ هذه الأخيرة تتميز بقدرتها على اكتساب دلالات متغيرة ومتجددة باستمرار، ولكنها تتميز في الوقت نفسه بامتلاكها الدائم لخصوصيات الدلالات الجديدة. إنّ العلامة الإيقونية "تشير إلى قيمة ما"[3]، ولكن هذه القيمة تبقى مفتوحة ومتغيرة حسب "الشكل المادي المحسوس" الذي تأخذه العلامة في ذهن المتلقي، ولذلك فإنّ "ما يبحث عنه المستهلك في العلامة الجمالية هو بالضبط شكلها المحسوس، أي الكيفية التي تعرض بها نفسها"[4]. وقد لفت الشكلانيون الروس الانتباه إلى هذه المسائل نفسها عندما أكدوا أنّ "الهدف من الشعر أن يجعل **نسيج** الكلمة جليا في كل معالمه وسماته"[5] أي أن يكون الشّكل الجمالي للشعر بنية ودلالة، جسما واحدا ومتجانسا مع بعضه بعض.

ولا شك أنّ ما يؤسس ثراء الإمكانات الدلالية والإيحائية للشّكل الجمالي، هي هذه الشبكة الهائلة من العلاقات التي تمتدّ بين عناصر العمل الفني، وارتباطها فيما بينها، والنّاجمة بدورها عن التنظيم المضاعف" للشكل الجمالي.

إنّ المقصود بثراء الإمكانات الدلالية والإيحائية للشكل الجمالي، هو "إمكانية أن تتّخذ العلامات تمظهرات مادية متعددة ومتنوعة[6]، وهي التي تؤسّس في االوقت تفسه عوامل التوجيه

---

[1] ينظر: وحيد بن بوعزيز، حدود التّأويل، قراءة في مشروع إمبرتو إيكو النقدي، ص 61.

[2] إيكو إمبرتو، الأثر المفتوح، ص55.

[3] المرجع نفسه، ص65.

[4] المرجع نفسه، ص65.

[5] المرجع نفسه، ص66 ".

[6] عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر،2007. سص62.

التي تسيطر على تدخلات المتلقي (لا يمكن لهذا الأخير أن يمنح العلامة بنية مادية اعتباطية، بل يجب أن يتحدد الشكل المادي الملموس على أساس علاقاتها بالعلامات الأخرى).

وبعبارة أخرى فإنّ المتلقي، قبل أن تكون له الحرية "**الكاملة**" في الاختيار من بين مجموعة معينة من الإيحاءات والدّلالات والعلاقات، عليه أوّلا –كشرط بنيوي– أن يجد "**أصلها**" أو "أساسها المادي الملموس" في الشكل الجمالي المحدد، أو في بنية العمل الأدبي الثابتة، وبهذه الكيفية يجد التّأويل مرتكزاته في مكوّنات العمل الأدبي البنيوية الأساسية، وهذا ما يمنحه بعد ذلك مشروعيته ومصداقيته. وهو ما يدفعنا إلى القول بأنّ التّأويل المناسب للنّص لا يمكن أن يكون "أيّ" تأويل كان*، مادام النّص في حدّ ذاته مزوّدا "بخصوصيات بنيوية تسمح بتنوّع التّأويلات وتغيّر المنظورات، ولكنهّا تتسق في الوقت نفسه هذا التنوع وهذا التغير"[1] بما تسمح وحدته وانتظامه الداخلي.

وهو ما يعني أنّ سلاسل الدوال والمدلولات ومجموع الإيحاءات والدلالات التي تحملها تبقى موجّهة ومشروطة بالمثيرات النصية، أو "بتنظيم" المثيرات الذي نسميه عموما "الشكل". كما يتبين لنا من خلال هذا الطرح أن تعدد القراءات وتنوع التأويلات وتغير الدلالات واغتنائها المستمر لا ينجم في الأخير عن الاعتباطية التي تسم تدخلات المتلقين المختلفة، بل ينجم عن تنوع "تمظهرات" أو "تجليات" الحقل المثير، لأننا كلما رجعنا إلى الشكل الجمالي من جديد فإن الحقل المثير سوف يمنح نفسه بطبيعة الحال ضمن منظور جديد، وفق هيرركية جديدة من المثيرات: عندما توجه انتباهنا مرة أخرى إلى مجموع المثيرات،، فإننا ننقل إلى الواجهة الأمامية علامات معينة نكون قد مررنا عليها مرور الكرام في المرة السابقة، وهكذا دواليك"[2] إلى حين انتهاء العملية التأويلية.

ومهما يكن من أمر فإنّ الخلاصة التي يجب استخلاصها هنا هي أنّ تحديد المدلول (اي مدلول كان) يجب أن يتأسس بالدّرجة الأولى على تحديد الدال. غير أنّ تحديد هذا الأخير، داخل العمل الفني، يبقى متعلقا بالقيم التي تأخذها عناصر العمل الفني الأخرى.

---

* سيأتي مزيد بيان لقضية التاويل المناسب وغير المناسب للنص حين الحديث عن حدود التأويل، في الفصل الثالث من هذا البحث.

[1] إيكو امبرتو، الأثر المفتوح، ص10.

[2] المرجع نفسه، ص56.

وبعبارة أخرى فإن العلامة لا يمكنها أن تكتسب مظهرها الملموس الكامل إلا على ضوء العلاقات التي تربطها بالعلامات الأخرى.

ب/التّماسك والكليّة:

وقفنا فيما سلف على مفهوم البنية والشكل الجمالي ودورهما في بناء "وحدة النص" بالشّكل الذي يعطيه – أي النّص– هويّته الخاصّة، ويمنحه كيأنّه المستقل، ويسهم في الحفاظ على بعده الأنطولوجيّ في الكون اللّساني، وقد تمّ تشكيل مفهوم **وحدة النّص** من خلال مفهومي التّماسك والكلّيّة ما من شأنّه أن يجعلها – أي وحدة النّص– أمرا موجودا بالقوّة والفعل، لها أثرها البالغ في تأطير عملية التّأويل والقراءة، ويعصمها من الشطط والفوضى.

في البدء، التّماسك هنا ليست له طبيعة نحويّة فحسب، بل يتضمّن في الوقت نفسه جوانب تتعلّق بموضوع النّص وجوانب دلاليّة وتداوليّة أيضا. وهو ما يعني تركّز التّماسك، إذن، "على أساس دلالي – محوري مجرّد للنّص (يطلق عليه البنية العميقة للنّص أيضا)"[1]. وهو – أي التّماسك– في أبسط صوره "تكوين حتمي يحدّد بعضه بعضا، إذ تستلزم عناصره بعضها بعضا لفهم الكلّ"[2] كوحدة متوحّدة، وهو ما يجعل "النّص كلاّ تترابط أجزاؤه من جهتي التّحديد والاستلزام، إذ يؤدّي الفصل بين الأجزاء إلى عدم وضوح النّص، كما يؤدّي عزل أو إسقاط عنصر من عناصره إلى عدم تحقّق الفهم، ويفسّر هذا بوضوح من خلال مصطلحي "الوحدة الكلّيّة" و"التّماسك الدّلالي" للنص[3]،

إنّ التّماسك بهذا المفهوم يتجاوز المقولات النّحوية المحدّدة للنّص إلى مجال أوسع يشمل الجانب التّداولي له، لذا نجد **إيكو** في هذا الشّأن يقدّم **بديلا سيميائيا** يتّخذ **–حسبه–** كمبدأ اقتصادي في سيرورة التّأويل المفتوح، وهو مفهوم "**التّشاكل**"، فحسب تجربته لا بدّ لكلّ محاولة تأويلية الارتكاز على تماثل من نوع تشاكليّ كما يحدّده السّيميائيّ الفرنسي غريماس.

---

[1] سعيد حسن البحيري، علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، ص 109.

[2] ينظر: محمد العبد، اللّغة والإبداع الأدبي، القاهرة، دار الفكر للدّراسات والنشر والتوزيع، 1989، ص 36.

[3] سعيد حسن البحيري، علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، ص108.

يعرّف **غريماس** التّشاكل بأنّه: "سلسلة من المقولات الدّلالية التي نقرأ النّص من خلالها قراءةً منسجمة"[1]. تراعي وحدته الدّاخلية، وعليه يكون **التّشاكل** في نظر **إيكو** من هذا المنطلق تماسكا وانسجاما دلاليا وتداوليا عميقا، فوق التّماسك والانسجام النّحوي البسيط.

يساعدنا التّشاكل باعتباره محدّدا مهمّا من محدّدات الوحدة النّصيّة، على معرفة تيمة الخطاب، لأنّه سيكون هو الدّليل النّصي على الغاية الفعلية للخطاب، كما أنّه ومن جهة أخرى تعدّ المراهنات على تشاكل ما دون غيره معيارا للتّأويل، لكن بشرط عدم تضخيم الطّابع المولّد لهذه التّشاكلات. لأنّ ذلك سيقضي على مبدأ الاقتصاد الذي يعدّ سدّا أمام التّأويل الهوسي أو العصابي.

فبعد استعراض **إيكو** لبعض التّفسيرات التي لا تخرج عن هذا النّمط التفكيري، على الرغم من كونها عالمية وحديثة بالنسبة للآراء الهرمسية القديمة، نقصد بذلك تأويلات روسيتي للكوميديا الإلهية لدانتي، حيث حاول إيجاد علاقات غير مسوغة منطقياً بين وحدات نصية، وتفكيكات جيوفري هارتمان الذي يعتبره إيكو من غلاة اللّعبة الهيرمينوطيقية، يعطي للتّشاكل أهمية نصية تتحدّد من خلاله وحدة النّص عن طريق الارتباط المنطقي والدّلالي بين أجزائه، ما يسمح بقراءته قراءة منسجمة[2] ومتماسكة.

إنّ تأكيد **إيكو** على مراعاة التّرابط المنطقي بين وحدات النّص بما يضمن تحقيق "التّماسك"، خاصّة بعد ردّه لبعض التّأويلات التي لم تراعِ هذا الشّرط القرائي مثلما أوردنا آنفا، نفهم بأنّه – أي إيكو– لا ينظر إلى النّص على أنّه مجرّد أداة يتمّ بواسطتها، وعن طريقها التّصديق على تأويل ما للنّص أو لجزء منه، بل هو موضوع يقوم التّأويل بإظهاره وبيانه، بل تتمّ عمليّة الوصول إلى حدس خاصّ بقصديّة النّص عن طريق إخضاعها لسلطة النّص باعتباره كلّا منسجما فكلّ تأويل لجزئيّة من نص ما لا بدّ أن تثبته جزئيّة أخرى من النّص نفسه، لأنّ **الانسجام الدّاخلي** هو الرّقيب على ميدان القارئ ومسار تأويلاته.

---

[1] A. J.Greimas : Du sens, édition Seuil, Paris, 1973, P. 88. نقلا عن حدود التأويل، وحيد بن بوعزيز، ص 108.

[2] Eco Umberto : les limites de l'interprétation, traduit par : Myriem Bouzaher, édition : Grasset, Paris, 1992. P .108 وينظر: وحيد بن بوعزيز، حدود التأويل، ص 108.

وهكذا تصبح القراءة بهذا الاعتبار، هي الأداة التي من خلالها يحقّق الوعي ذاته ويتبيّن لنا أنّ بناء المعنى وبناء الذات القارئة عمليتان مترابطتان بواسطة سيرورة القراءة، ذلك أنّ تركيب المعنى لا يدل ضمنيا على إبداع **وحدة (دلالية)** كاملة فحسب. تبزغ من خلال المنظورات النّصية المتفاعلة...ولكنه يعيننا كذلك، من خلال تشكيل هذه **الوحدة**، على تشكيل أنفسنا، ومن ثمّ على اكتشاف عالم باطنيّ، لم تكن على وعي به حتّى تلك اللّحظة[1]. إنّ القارئ مدعو إلى التّوليف بين العلامات النّصية بحيث يتحقّق في ذهنه التّشكيل الدّلالي المتماسك الذي يضمن التّوافق بينها. وهذا الشّكل الدّلالي ليس معطى في النّص، بل ينجم عن فعل التّوليف الذي يقوم به القارئء، والذي سيكون موجّهًا بالضّرورة لأنّه محكوم بالعلاقات الدّلالية الممكنة بين العلامات النّصية. وبهذه الكيفيّة "يبدأ النّص بالتّجلّي في وعي القارئ كشكل معيّن"[2]، ولكن هذا الشّكل لن يكون مغلقًا بكيفية نهائية، أي أنّه لن يكون نهائيا، إذ أنّ العلامات النّصية اللّاحقة تفرض على القارئء "فتحه"، لأنّ إدماجها وتوليفها مع العناصر السّابقة، يفترض ترقية الشّكل الأوّل إلى مستوى من التّماسك أعلى.

ومن هنا، نفهم أنّ تركيز **إيكو** على أنساق النّصوص، لا يعني بتاتا إغفاؤه لما يسمّيه بنسق الانتظار الخاص بالقارئء، فهو منذ كتابه الأثر المفتوح يحاول فهم العلاقة والرّابط بين القارئ والنّص فهما جدليّا. وليس المقصود من التّركيز على مقولة القارئء البحث عن النّوايا خارج النّص. فإيكو يكرّر دائما مقولة القارئ النموذجي على أنّها تفهم ضمن استراتيجية نصية: "إنّ النّص جهاز يراد من إنتاج قارئء نموذجي، إنّ هذا القارئء وأكرّر ذلك، ليس هو ذلك الذي يقوم بتخمينات نقول عنها أنّها التخمينات الصحيحة، فقد يكون بإمكان نص من أن يتصور قارئًا نموذجيا قادرًا على الاتيان بتخمينات لا نهائية"[3] حول النّص المقروء.

هذا باختصار فيما يتعلّق بسمة التّماسك النّصي، أو التّشاكل البديل السّيميائيّ الذي قدّمه **إيكو** للدّلالة على الوحدة النّصية، وعدّها شرطا قرائيا لا بدّ منه من أجل قراءة النّص قراءة منسجمة.

---

[1] روبرت هولب، نظرية التلقي مقدمة نقدية، تر، عز الدّين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط 1، 2000، ص 218.

[2] إيزر فولفغانغ، فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ترجمة، حميد الحميداني، الجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس، المغرب، ص 121. 122.

[3] Eco Umberto : les limites de l'interprétation, p. 78.

أمّا الرّكيزة الثّانية فتكمن في سمة "**الكلّية**" أو "الوحدة العضوية"[1] التي تتميز بها الأعمال الأدبية، والفنّية عموما. فعلى عكس التّفكيكيين الذين يرون أنّ الدّوال النّصية تعمل على تفكيك ونقض وتفجير مدلولات بعضها البعض بحيث لا يمكننا الانتهاء إلى معنى شامل ومتماسك يدمج كلّ العناصر النّصية، فإنّ **إيكو** يؤكّد أنّ هذه المدلولات كلّها في تداخلها وتشابكها تستطيع أن تعمل في نوع من التّضامن والتّوحّد على إشباع وإثراء "**المدلول الكلّيّ**" وليس على تفكيكه وتشظّيته باستمرار"[2].

إنّ هذا المدلول الكلّي هو نتيجة لكون "عناصر الشّكل الفني مرتبطة فيما بينها بواسطة مجموعة هائلة من العلاقات المتشابكة والمتنوعة، بحيث يكون من غير الممكن فصل أيّ عنصر ومنحه دلالة معيّنة تكون مستقلة عن الأبعاد الدّلالية التي امتلأت بها العناصر الجمالية الأخرى"[3]، ما يعني تظافرها جميعا من أجل إعطاء وإثراء "معنى كلّيّ" للشّكل الفنّي.

إنّ سمة **الكلّية** التي تميّز الشّكل الجماليّ تجعل العلامة الجمالية تكتسب كامل مظهرها وعمقها الدّلالي على ضوء علاقاتها التّوليفيّة والدّلالية مع "كلّ" العلامات الأخرى. إنّ الأمر لم يعد يتعلّق بـ"المدلول" الخاص بكلّ علامة، بل بـ"المدلول الكلّيّ"[4]، الذي تأخذ داخله كلّ علامة شكلها ومظهرها المادّي المحسوس وكذا بعدها الدّلالي المناسب، والنّاجم، في المقابل، من مجموع العلامات الفردية المشكّلة له. وبعبارة أخرى فإذا كان المجموع الدّلالي الذي يربط مجموعة معيّنة من العلامات هو الذي يتحدّد على ضوئه شكل العلامة المفردة ومدلولها، فإنّ إشعال التّأويل الدّلالي الذي يمكن أن تأخذه علامة معيّنة "سوف ينعكس على المجموع ككلّ"[5]. ومهما يكن من أمر فإنّ تنوّع العلاقات الممكنة بين العلامات الجمالية يجعل هذه الأخيرة قادرة على اكتساب دلالات متغيّرة ومتجدّدة باستمرار، ويجعلها بالتّالي قادرة على المشاركة في بناء أو تشكيل "مدلولات كلية" متعدّدة ومتنوّعة، ولكن ما يميزها بالضبط هو امتلاكها الدائم لخصوصيات الدلالات الجديدة، أما ما يجب أن يميز كل "مدلول كلي" فهو ضمأنّه تحقيق "الوحدة الدّلالية" التي تدمج كلّ هذه العلامات الفردية المشكّلة له. إنها،

---

[1] إيكو أمبرتو، الأثر المفتوح، ص23.

[2] Eco Umberto : les limites de l'interprétation, p 369.

[3] ينظر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة،ص 63.

[4] إيكو، الأثر المفتوح، ص56.

[5] الأثر المفتوح، ص23-24.

بامتياز "الدائرة الهيرمينوطيقية" le cercle herméneutique التي نجدها لدى شلايرماخر ودلثاي.

إنّ هذا **الانسجام والتّناسق** الذي يميّز النّص في **كلّيته** يجعل منه جهازا عضويا كلّيا متكاملا، ونسقا من العلاقات الدّاخلية المتشابكة التي تعمل على تأكيد وتحقيق الارتباطات الممكنة وتعمل في المقابل على تعطيل وتفنيد الارتباطات الأخرى الاعتباطية أو العرضية[1]، وسوف يفرض هذا الواقع على كل قراءة تأويلية أن تبني حقلا دلاليا معينا يساهم أكبر قدر ممكن من العناصر النصية في إثارته وتأكيده، ويكون بإمكانّه أن يختزل توتّر ولا تجانس هذه العناصر وكذا تناقضها الظّاهري إلى أدنى حد. وإذا كان الأمر كذلك فأنّه "من المستحيل (أو على الأقل من غير المشروع من وجهة نظر نقدية) أن نقوّل النّص ما لا يقوله"[2]، اللهم إلا إذا كنا نصر على ذلك، بأن نفرض مقاصدنا الشخصية على النص، أي أن نقوّله ما نريده نحن أن يقوله. وفي هذه الحالة فإنّنا بالتّأكيد بصدد استعمال النّص وليس بصدد تأويله. إنّ انبناء النّص باعتباره "**كلية**" منسجمة، وباعتباره مجموعة من العلاقات الدّلالية الدّاخلية والمتشابكة التي تحقّق هذه الكلّيّة، يفرض وجود "قصد نصيّ" معيّن (ليس بالضرورة وحيدا، بل يمكن أن يكون متنوعا ومتعددا) يتحتّم علينا الخضوع له والانطلاق منه والتّأسيس عليه[3] في فهمه وتأويله.

لقد حاولنا فيما سبق بيان سنن تشكّل وحدة النّص في السّيميائيّات التّأويليّة بالقدر الذي أسعفتنا فيه الآليات القرائية التي أتاحها لنا البحث في هذا المنجز المعرفيّ، وبالكيفية التي ارتأينا أنّها ملائمة لتوضيح شطر من الإشكالية التي بنينا عليها صرح بحثنا، وأعني بها مفهوم وحدة النّص في السّيميائيات التّأويلية. ومن هنا، بعد الرّسوّ بالبحث في هذه القضيّة عند هذا الحدّ، واكتفاء بهذا القدر، يمكننا أنْ نسأل: ما الشّبه الجامع بين الرّؤية المكوّنة لهذه الوحدة في الفكر الأصوليّ، وهذا السّنن المشكّل لها في المنهج السّيميائيّ التّأويليّ حتّى اقتضى عقد هذه الإشكالية البينية؟ والإجابة عن هذا السّؤال المشكل، نذكر وجها جامعا بينهما قد يسدّ باب التّساؤل عن هذه النّقطة، أو نقول على الأقلّ يتركه مواربا إلى حين.

---

[1] عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 65.

[2] Eco Umberto : les limites de l'interprétation, p. 130.

[3] Eco Umberto : les limites de l'interprétation, p. 130.

في البدْءِ، حاولنا ألّا نقصر الطّرف إلى النّص الدّيني/ البشري على أنّه مجرّد "بنية لغويّة" لا غير، فضلا على أنّه عبارة عن "بنية ذهنيّة مجرّدة"، وسواءً أكانت هذه البنية اللّغوية "مغلقة" على ذاتها أم هي بنية "منفتحة" على بنية أخرى، وما هذا إلّا لأنّ مفهوم البنية واسع وفضفاض، لا يندرج تحته النّص فقط، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ نصّ الكلام الابداعيّ (بما فيه هنا النص القرآنيّ)، ليس مجرّد "بنية" بل هو، "قبل ذلك وبعده "عملية انبناء" تنطوي على "بنية" أي على عناصر ومكوّنات يربط بينها نظام من شأنه أنّه يجمع ويفرّق، يوحّد ويباعد، في الوقت نفسه، فهو (نظام النّص) من جهة، يلمّ شمل عناصر البنية/ مكوّنات النّص، ولكنّه، من جهة أخرى، يفرّقها، أو يعيد بناءها وتوزيعها، على نحو يحقّق لها الانسجام، من جهة، ويمنحها طاقة الاختلاف والتفرّد، من جهة ثانية"[1]، ولا يتم هذا إلّا عبر عملية قرائية واعية بهذه القدرة على الاختلاف المغاير تماما لمفهوم الاختلاف المبطن للتّناقض بين عناصر ومكونات النصّ فضلا عن الدلالاة الناتجة عنه، ولهذا لمّا كان القرآن نصّاً مكتوباً، "فهم السّلف في ممارستهم له، أنّ الكتابة تمثّل مجموع الطرق الإنتاجية والتحوّلية للمكتوب، ولذلك لم ينظروا إليها على أنّها تثبيت للقول، وإنما نظروا إليها على أنها إنتاج له وتفريع. وكأن الكتابة هنا ليست أداة إنتاج النص في نسج ما قيل، ولكنها النص المنتمي فعلاً لما يقول. ومن أجل هذا جاءت القراءة مكملة لعملية الكتابة، أو لنقل مشاركة لها في إنتاج النّص إذ إنها ليست شرطاً للنص أو وصفاً له بقدر ما هي قراءة لوظيفته. ولقد كانت تعتمد إلى إظهار عمليات تكوينية من جهة. وإلى قراءة إنتاجية من جهة أخرى، ولذا كانت هذه القراءة ممارسة مفتوحة له، وكانت غير متناهية، لأنها لا تستدعي عدة قراءات وتنضاف إليها. وتستخدم عدة وسائل تحليلية وتقنية في ممارسته. ولعلّ كثرة التفاسير وتنوعها تكون دليلاً على ذلك"[2] وبرهانا يؤكدّ هذا الأمر ويعضده. ما يعني أنّنا حين ننظر إلى نصّ الكلام الديني/ الأدبيّ بوصفه "بنية لغويّة" وحسب، "فإنّنا لا نكون قد قدّمنا الكثير عن النّص، أو لا نكون، بالأحرى، قد نظرنا إلى النّص من زاوية خصوصيّته، وما به يكون ذاته، أو هو هو. بل نكون قد نظرنا إليه من زاوية شيئيّته، وأنّه مجرّد شيئ له بنية، أو تكمن خاصّيّته في بنيته التي ينطوي عليها"[3] وينوجد من خلالها في الكون اللّسانيّ في جانبيه الغيبي والمشهود.

---

[1] عبد الواسع الحميري، في آفاق الكلام وتكلم النص، ص 208.

[2] منذر عياشي، مقالات في الأسلوبية، ص 205.

[3] عبد الواسع الحميري، في آفاق الكلام وتكلم النص، ص 209.

وكما هو ملاحظ فيما أوردنا، أنّ النّظر إلى البعد الأنطولوجي للنصّ، أنّه جامع بين كونه ذا بنية منتظمة، أي ذا شكل تامّ، وبين كونه "عبارة عن "انبناء" –كما يحلو للنّقد البارتيّ أن يراه– تشكّل، أي بوصفه عمليّة تدليل متعالية، قلّما يأخذ تحقّقها شكلا كلاميّا ما يمكن وصفه، أو بوصفه "عمليّة إنتاج" كلاميّ دائم العطاء، وليس شكلا من أشكال الكلام"[1].

إنّنا لا نحبّذ النّظر إلى النّص من هذا المنطلق المشار إليه، لأنّ النّص، في أساس وجوديته الممكنة –على الأقلّ بحسب دلالته التي نحرص على الانطلاق منها في النّظر إليه– "أنّه ليس شيئا واحدا ممّا ذكرنا، فلا هو مجرّد شكل مرآويّ، يعكس حقائق الوجود، كما هي (في الأعيان أو في الأذهان). ولا هو مجرّد بنية لغوية مجرّدة أو مجسّدة، كما أنّه ليس مجرّد انبناء يخلو أو لا ينطوي على أيّة بنية، بل هو كلّ ذلك وزيادة"[2].

انطلاقا من هنا، كانت هاته الرّؤية المكوّنة للنّصّ، والتي تتجاوز النّظر السّطحي إلى ماهيته، الوجه الجامع بين الفكر الأصوليّ والسيميائيات التأويلية، وتجاورهما معرفيا في بناء هذا المفهوم، مركّزين ومدلّلين في الآن نفسه على وحدته، وتماسكه الشّكليّ والمعنويّ، ما جعل الوجود النصيّ يتّسم بالكلّية والتّركيب، وتفيض كلّية الوجود النّصيّ –في الأساس– من طبيعة التّجربة الكلّية التي يجسّدها النّص، فليس النّص، كما يقول **ديوي** سوى تجسيد حيّ لتجربة كلّية قوامُها الاندماج النّشيط في العالم (بكلّيته)، وهذه التّجربة الكلّية، في المنظور نفسه أيضا، ليست إلّا لحظة جمالية، هي عبارة عن" لحظة (كلّية) مفتوحة للمعرفة"[3].

كما أنّه تفيض كلّية النّص ووحدته الشّمولية من طبيعة الدّلالة الكلّية المزدوجة في النّص، فهو–أي النّص– يتكلّم"...الواقع وما يعلى عليه أو يحقّق تجاوزه، إنّه يتكلّم الشّيئ/ المعنى وصورته/ ظلّه، الواقع والممكن، الممكن بوصفه ظلّا من ظلال الواقع الواجب (الوجود)، أو بوصفه صورة من صوره الكثيرة (المتعدّدة واللّانهائية)، وهذا يقتضي أنّه يتكلّم العلاقة، لا السّلطة، الرّؤيا، لا الرؤيةَ[4]. ويصير النّص بهذا المعنى نقلا ينقل النّص من بنيته الأولى (الواقع الواجب الوجود) إلى بنيته الثّانية (الواقع الممكن الوجود) "ومثل هذا النقل ممكن بلا نهاية ولهذا يتجدد معنى النّص بلا نهاية. لا أحد ينبغي أن يقاتل من أجل أي معنى،

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] عبد الواسع الحميري، في آفاق الكلام وتكلّم النّص، ص209.

[3] إيكو، تحليل اللغة الشعرية، ، في أصول الخطاب النقدي الجديد، ترجمة، أحمد المديني، ص82.

[4] عبد الواسع الحميري، في آفاق الكلام،ص269

وليس المعنى وراءنا بل أمامنا، لا نملكه بل نتّجه نحوه باستمرار"[1] من خلال استمرارية العمليّة القرائية للنّص أيضا. فعلى الرّغم من أنّ للنّص بداية ونهاية، إلّا أنّ وجوده، مع ذلك، يظلّ وجودا مفتوحا على توليد دائم لعلاقات داخلية، يجب على كلّ واحد منّا اكتشافها واختبارها[2]، يدعنا إلى هذا الاكتشاف معرفتنا أنّ النّص عبارة عن "كائن تتحقّق كينونته في أفق التكلّم الدّائم والمستمرّ، أو هو بالأحرى، عبارة عن كينونة لغوية متكلمة، وليس كائنا لغويا متكلما، فنحن نستخدم مصطلح كينونة –هنا– بدلا عن مصطلح كائن أو كيان، لأنّ مصطلح كينونة يحيل أو يتضمن معنى "الوجود الكليّ" بوصفه جسدا وروحا، شكلا ومضمونا، مادة ومعنى، داخلا وخارجا[3]. ما يجعل طاقة التّكلّم/ الدّلالة في النّص طاقة لا تنفد متى تمّ مراعاة وحدته وتماسكه، فهو "يميل إلى مرجعيّة ثلاثيّة: فهناك مرجعيّة الدّال، ويكون النّص على مثال مرسله؛ وهناك مرجعيّة المدلول، ويكون النّص فيها على مثال متلقّيه؛ وهناك أخيراً، مرجعيّة النّص نفسه على نفسه، ويكون النّص فيها دالاًّ ومدلولاً، خالقاً لزمنه الخاصّ، ودائراً مع زمن المتلقّين في كلّ العصور، وسمة القراءة في كلّ ذلك، أنّ كلّ واحدة من هذه المرجعيّات تستقلّ بذاتها وتطلب الأخرى في الوقت ذاته"[4]. وهي السّمة التي تشكّل –حسب اعتقادنا– جوهر النّص الإبداعيّ، وتدخل في أساس ماهيته النّصيّة.

إنّ هذا الوجه من الشّبه الذي تأكّد لنا بين المنجزيْن المعرفييْن: أصول الفقه، والسّيميائيّات التّأويليّة، ليس الوحيد الذي يمكّننا من إقامة ضربٍ من التّجاور والتّجانس المعرفيّ بين الفكر الأصوليّ والسّيميائيّات التّأويليّة، بل هناك أوجه تشابه أخرى غيره، لعلّ القول بوجود "**مدلول كليّ**" تؤوب إليه باقي المدلولات المستنبطة من النّصّ، أهمّ هذه الأوجه التّشابهيّة، لأنّ انبناء النّص باعتباره "**كلية**" منسجمة، وباعتباره مجموعة من العلاقات الدّلالية الدّاخلية والمتشابكة التي تحقّق هذه الكلّية، يفرض وجود "قصد نصي" معيّن[5] ليس بالضّرورة وحيدا، بل يمكن أنْ يكون متنوّعا ومتعدّدا. وما هذا إلّا لأنّ النّص إنّما يحرّكه قصد مبدعه "إنّ وحدة الخطاب تتوافق مع وحدة القصد، وأشكال وتمفصلات الخطاب تتوافق مع أشكال وتمفصلات القصد وهذا الأخير لا يجاور الكلمات بكيفية خارجية، بل إنّنا حينما نتكلّم نمارس باستمرار قصدا

[1] أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، ص 30.

[2] ينظر: شعرية الاثر المفتوح، ص116، نقلا عن: عبد الواسع الحميري، في آفاق الكلام وتكلّم النّص، ص 270.

[3] عبد الواسع الحميري، في آفاق لكلام: ص211-212.

[4] منذر عياشي، مقالات في الأسلوبية، ص 220.

[5] Eco Umberto : les limites de l'interprétation, p. 130.

داخليا يظهر في الكلمات وينشطها إن صحّ التّعبير ونتيجه هذا التنشيط أنّ الخطاب كله "يجسد" إن صح التعبير القصد في دواخله، ويحمله مجسّدًا فيه في شكل معنى"[1].

إنّ هذا المدلول الكلّي هو نتيجة لكون "عناصر الشّكل الفنّي مرتبطة فيما بينها بواسطة مجموعة هائلة من العلاقات المتشابكة والمتنوعة، بحيث يكون من غير الممكن فصل أيّ عنصر ومنحه دلالة معيّنة تكون مستقلة عن الأبعاد الدّلالية التي امتلأت بها العناصر الجمالية الأخرى"[2]، ما يعني تظافرها جميعا من أجل إعطاء وإثراء "معنى كلّيّ" للشّكل الفنّي. على النّهج الذي أسرفنا في بيانه في الفصلين السابقين، وسيأتي مزيد بيان لهذا في الفصل المتبقّي.

غير أنّه بإمكان المطّلع على هذا البحث أنْ يرى أنّنا اتّبعنا في مسار بناء البحث خطوة منهجيّة تمّ على أساسها الفصل في بيان مفهوم وحدة النّص بين الفكر الأصوليّ والسّيميائيّات التّأويليّة في فصلين منفصلين، ويمكن عدّ هذه الخطوة **خلَلا منهجيّا** على أساس أنّنا افترضنا إشكالية معرفية تقوم **البينيّة** فيها بين الفكر الأصوليّ والسّيميائيّات التّأويليّة ركيزة أساسيّة تقتضي الجمع المعرفيّ بينهما في إضاءة المواضع المعتمة من هذه الإشكاليّة، غير أنّ اتّباع غير السّبيل التي اتّبعنا في بحثنا هذا لعلّه يكون هو الخلل المنهجيّ الذي يستوجب البعد عنه، ويستلزم التّرك له، ولنا أنْ نؤكّد هذا الزّعم بما يلي:

أ-إنّ المفهوم الذي اشتغلنا عليه في بحثنا هذا وسعينا إلى تسييجه في إطار معرفي رمنا من وراء هذا التسييج بيان المقصود منه في كلٍّ من المنهجية الأصولية والسيميائيات التأويلية، غير أنّ هذا المفهوم لم يتحدّد في منطلق متماثل يسعفنا في لملمة أطرافه في بوتقة واحدة، وإنّما تأسّس -أي مفهوم وحدة النّص- على تباين جوهريّ بين المنجزيْن السّالفيْن، فالمنطلق الذي انبنى عليه تشكّل المفهوم عند الأصوليين هو انبثاقا من كون النّص ذي بعْد ميتافيزيقيّ، ومرجع غيبيّ، كما أنّه متوجّه إلى غاية إرشادية ووظيفة هداية، بينما النص الذي اشتغلت عليه التّنظير في السّيميائيّات التّأويليّة هو نص بشريّ /أدبيّ بمختلف أنماطه، خاصّة إذا عُرف بأنّ إيكو كان غالب اشتغاله النقدي على النّص السّردي، ولا يخفى بأنّ هذا الأمر -أي اختلاف طبيعة النّص- يستوجب من النّاحية المنهجيّة إجراء شيئ من التّفريق المعرفيّ في

---

[1] Didier Franck, l’objet de la phénoménologie, in Critique, N° 502, 1989, pp 192-193، نقلا عن: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 104.

[2] ينظر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة،ص 63.

بنية البحث حتّى يتمّ مراعاة صاحب كلّ نصّ ونسبة ما يليق به إلى الذات، و الصّفات و الأفعال، ولا ريب أنّ هذا الصّنيع لا يتأسّس ضدّا على الموضوعيّة في البحث المعرفيّ، ما دامت الموضوعيّة تعنى بالالتزام بالشّروط العلمية في دراسة الظاهرة المراد مقاربتها، وهذا هو عينُ ما قام عليه الخطاب الأصوليّ في تأسيسه لمنهجيّة صارمة ترفض كلّ فهم للقرآن مبني على مجرّد التّخمين العاري من كلّ قرينة، على وفق ما بيّنّا في الفصل الأول.

ب–إنّ اشتغال مفهوم وحدة النّص في الخطاب المعرفي للسّيميائيّات التّأويليّة، لا يتمّ دوما اعتمادا على الدالّ المرتبط به فقط، وإنّما اعتمادا، أيضا، على دوالّ أخرى، ممّا يفتح الوشائج بين المفاهيم، ويفتح القراءة، كذلك، على أبعاد لا حدود لها، وهذا ما لمسناه عيانا حين حديثنا عن السّنن المتحكم في تشكّل وحدة النص في هذا المنجز المعرفيّ، وكيف أنّه – أي سنن التّشكّل– منفتحٌ على نظريات فلسفيّة ومعرفيّة متشعّبة، يصعب على مثلنا – على الأقلّ في هذا الموضع– أنْ يجد بينها وبين الرّؤية المكوّنة لوحدة النّص في الفكر الأصوليّ نسبا معرفيّا يقرّب بينهما، حتّى وإنْ كان صنيع الأصوليين غير منبتّ تماما عن مثل هذا، إلاّ أنّ الدافع وراء عقد هذه البينية بينهما هو التأكيد على أنّ الادعاء بوجود وحدة متماسكة في الظاهرة النصية تقتضي الأخذ بها في العملية القرائية ليس صفة لصيقة بالنص القرآني وحده كما في الفكر الأصوليّ، أو النّص الأدبي فقط، كما عند السيميائيات التأويلية، وإنما هي –أي الوحدة – خصيصة نصية موجودة في الظاهرة النصية على تعددّ أنماطها وأشكالها، غير أنّ طبيعة النّص المدروس والوظيفة المرجوّة منه، واختلافها بين المنظومتَيْن المعرفتَيْن كما رأيناه في النّقطة الآنفة، اقتضى هذا التّمييز المنهجيّ.

يمكّننا عدّ كلّ ما سبق بيانه في هذا التّدليل على علّيّة التّفريق بين بين الفكر الأصوليّ والسّيميائيّات التّأويليّة في طريقة بناء وحدة النّص في كلّ منهما، نقطة اختلاف مهمّة، بما أنّ تغاير بؤرة النّظر إلى مفهوم النّص ينهض فاعلا أساسيا في انوجاد هذه الوحدة، وتأثيلها كاستراتيجية تأويليّة لا يسلم الفهم المتأتّي عنها من الاعتراض والمراجعة. وسيكون عملنا في الفصل التالي من البحث هو تقديم تصوّر حول إشكالية التّأويل وبعض القضايا المنضوية تحته، معتبرين وحدة النّص منطلقا استراتيجيا في بناء هذا التّصور بما يتيح لنا الوقوف على الآليات المؤطّرة لعملية الفهم في هذين المنجزين المعرفيين، والإنصات لموجّهاتها، وإدراك الوشائج التي تنتظمها وتضبطها، بغية استكمال بناء المشهد المعرفيّ للممارسة التّأويليّة كما هو متأسّسٌ في أدبيات الخطاب الأصوليّ والسّيميائيّ التّأويليّ، ومتجلٍّ فيهما وبهما.

الفصل الثالث: التأويل بين الفكر الأصولي والسيميائيات التأويلية:

إنّ المتأمّل في مختلف النّظريات والمشاريع الفكريّة المقدّمة في مجال التّأويل، يلفي نفسه –ولا شكّ– إزاء كمٍّ هائل من المعطيات المتشعّبة، والمتباينة إلى حدّ التناقض أحيانا، ويقف وجها لوجه– أمام ركام غير قليل من الأجهزة المفهوميّة والإجرائية التي قام عليها صرح التّأويل. لذا كان بسط حالة **المشكل التّأويليّ –على وفق هذا الوصف الذي قدّمنا**– وكذا الكشف عن الإجراءات الداخلية للتّأويلية، وعن تحدياتها الخارجية **في بحثنا هذا، يعد ضربا من الاستحالة الإبيستيمية.**

وللخروج من دوّامة التّيه في تشقيقات تلك النّظريات، والابتعاد عنها، كان علينا لزاما تقديمُ بعض الإجراءات المنهجيّة التي تعيننا على القضاء على أزمة التشتّت الفكري حول تصوّراتنا قيد البحث، ولمّ الشّمل خوف التّشظي المعرفي أثناء القراءة، وذلك من خلال مسألتين:

الأولى: المجال التّداولي للتّأويل: مفهوما وتمركزا. وإن شئنا قلنا: الإطار المعرفي للتّأويل.

الثانية: أبعاد الممارسة التأويلية: منطلقا وغاية، أو–بتعبير مغاير– الإطار الإجرائي والعملي للتّأويل.

تمثل هذه المسألة الأخيرة، فضاءً يُخرج فعل التأويل من طوق التّاريخية التي تغلّف وتحدّد مسارات اشتغاله داخل الأنساق المعرفية التي ينحدر منها. وهو في أغلبه موضوع المسألة الأولى، التي ستكون مادة المبحث الأول وأساسه الذي ينبني عليه، وسنبسط القول فيه فيما يلي:

المبحث الأول: التّأويل والمجال التّداولي: المفهوم وفضاء التّمركز:

1 / تحديد المفهوم:

لا يتموضع الحديث عن التّأويل في حيّز خاصّ من كتابات الفلاسفة والمفكرين المنظّرين للتّأويليّة، لذا سيكون حديثنا عن مفهومه وقضاياه مسكونا بهاجسين:

- هاجس التّجذير، **أي الرجوع إلى جذور المفهوم أو ما كان عليه تاريخيا.**
- هاجس التّثمير، **أي المرور إلى ثمار المفهوم، أو ما هو عليه ممارسةً.**

وهكذا فإنّنا مع **الهاجس الأول** نكون إزاء مُضِيّ نحو أسس التّأويل، وعودٍ إلى ما اشْتُق منه في منابته الأولى، وكذا الاستغراق في إشكالية الأصول المختلفة التي جعلت منه "**كائنا معرفيا**"، وهذا عن طريق مساءلة المصطلح من منظور أركيولوجي/ جينيالوجي.

ولا يخفى عمق التّحديات التي ستعترضنا –ولا بدّ- إنْ رمنا اتّباع هذا المسلك، ومردّ هذا العمق إلى أمرين:

1- كونه استهدافا للأسس/ الأصول التي انبثق منها التأويل مصطلحا/ مفهوما/ معرفة، وكلّ "ما نملكه لا يعدو أن يكون مجرّد قصّة/ حكاية عن هذه الأصول/ البدايات التي لا يمكن بحال أن تصبح حقيقة ثابتة"[1]، يعتدّ بها كمرجع معرفي موثوق في صحته تماما.

2- كما أنّ جذرية هاته الأسس ليست متجانسة، فبعضها يمتنع معها الحفر المعرفي، لشدّة توغّلها في أغوار الثقافة الغربية؛ وبعضها الآخر لا يمتنع معها هذا الحفر من جهة ما هي مندرجةٌ في الموروث الإنساني بصفة عامّة، غير أنّها أوسع مساحة، وأشمل من الأولى، ممّا يجعلنا أمام حتمية الاختصار، ولا يخفى على القارئ صعوبة هذا الاختيار.

أمّا **الهاجس الثاني** وهو ما سمّيناه بهاجس **التثمير**، فهنا نكون –من أجل إعادة صوغ المشكل التأويلي في بعده المفهومي- إزاء **اتّجاهٍ** يشير إلى ضرورة سلوك طريق يرقب مسارات التّحوّل الكبرى التي عاشها مصطلح التّأويل، والتي بلورت المفهوم على ما هو مشهود في المنظومات المعرفية المعاصرة. غير أنّ طريق العودة هذا من الأصول التي انبثق منها التأويل، يتمّ فيه الرّبط بين "التّكوين المتناهي للإنسان وبين المشكلات الإبستيمولوجية

---

[1] عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، ص 24.

للتّأويلية[1]. أي بالوقوف عند مرحلة معرفية مخصوصة من تاريخ المشكل التأويلي، وهي التي تمّ فيها المزج بين الأنطولوجي والإبيستيمولوجي في بناء النّظريّة التّأويليّة.

وعدم معالجة المشكلات المعرفية التي تَبرز في خطّ العودة هذا، ونحن بصدد خوض غمار تأصيل مفهوم التأويل، يعني القصور في التّدليل على أساسيّة هذه البنية المفهومية للتّأويل ذاته، وهو ما من شأنّه أن يوقعنا في مآزق منهجية وإجرائية حين الحديث عن قضايا التأويل الأخرى، بما أنّ الخطأ في تأصيل المفهوم يؤدّي –حتما– إلى الخطأ في بناء صرحه المعرفي كلّه.

انطلاقا من هنا، نستثمر هاته الحقيقة في بناء مناقشتنا لقضايا التّأويل كما تجلّى ذلك في المنجزَيْن الأصوليّ والسّيميائيّ التّأويلي، بوصفه **ظاهرة/ ممارسة، لا نموذجا/ منهجا محدّدا**، ومن ثمّ – سعيا لبلوغ هذا المرام– يلوح لنا أن نلتزم – في إطار المنظور الإبستمولوجي الذي نتغيّاه من وراء البحث– التّموضع خلف الظّاهرة النّقدية التي جعلت التّأويل همّها وديدنها، وعليه فإنّ:

1– أهمّ ما ينبغي التّعويل عليه فيما يأتي، هو قصر النّظر على المنطلقات الأساسية دون هدر الجهد في تقصّي التّاريخ المعرفي، الموغل في القدم، لقضيّة التأويل.

2– مادام مجال البحث لا يتّسع لكل الإشكاليات المنضوية تحت إشكالية التأويل، آثرنا اختيار كُبريات القضايا منها دون صُغْرياتها وجزئياتها اللانهائية. كما أنّ عملية الاختيار هاته تتمّ داخل الخطاب الأصولي لا خارجه، وفي صميم السّيميائيات التأويلية لا بعيدا عنها. بما يخدم إشكاليات البحث، مستمدّين من المنظومات المعرفية الأخرى ما يساعدنا على بلوغ هذه الغاية.

أمّا فيما يتعلّق بالخطوات المنهجية العمليّة التي ينبغي علينا اتّباعها فإنّها تبدو لنا في خطوتين على الأقلّ، تمكّننا من الإجابة عن مسألة من المسألتين السابقتين– أي مسألة المجال التّداولي للتّأويل– وتتمثّل هاتين الخطوتين في:

1– التّنوّع المصطلحيّ.

***2–* التّفاعل المنهجي.**

وسنشرع في بيانها، على قدر ما يلزم لبحثنا، مبتدئين بالتّنوع المصطلحيّ للتّأويل:

---

[1] ريكور بول، صراع التأويلات، ترجمة، منذر عياشي، مراجعة، جورج زيناتي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيرقت، لبنان، 2005، ص 342.

1- التنوع المصطلحي:

إذا كان قد تقرّر في فلسفة العلم بأنّ "مفاتيح العلوم مصطلحاتها، ومصطلحات العلوم ثمارها القصوى، فهي مجمع حقائقها المعرفية وعنوان ما به يَميز كل واحد منه عما سواه. وليس من مسلك يتوسّل به الإنسان إلى منطق العلم غير ألفاظه الاصطلاحية حتى لكأنّها تقوم من كل علم مقام جهاز من الدّوال ليس مدلولاته إلّا محاور العلم ذاته ومضامين قدره من يقين المعارف وحقيق الأقوال"[1]. كان حقيقا علينا أنْ نبدأ بهذه **الخطوة** المنهجية، أمّا المقصود بها فهو قيام مفهوم التّأويل على الاختلاف المصطلحي وتنوّعه، سواء أكانت هذه المصطلحات من صميم النّظرية التّأويلية نفسها، أم وافدة إليها من منظومات معرفية أخرى تتمايز عنه في الموضوع والمنهج، وهذا أمر ثابتٌ بالفعل عند النّاظر إلى المشكل التّأويليّ في مضانّه.

بادئ ذي بدء، نشير إلى أنّ الخوض في مجال المعرفة – أيّ مجال معرفيّ كان- لا يكون إلّا بتوظّيف آليات اصطلاحية تقريبية، لأنّ المعرفة لا تركن إلى ثبات ولا تملك الإجابة/ الحقيقة التي يطمئنّ لها ويصل معها إلى برد اليقين؛ إذ يظلّ **المفهوم concept** أبدا عصيّا فلوتاَ، ما إن تستسلم لصحة ما يدّعيه، بدئيا، حتى يسلّمك، بعديا، إلى كائن غريب، يفتقد، بفعل التّحوّل المعرفيّ في أنظمة المناهج، هويته الأصلية، أو قل تتضاءل فعّاليته كمفهوم، فاسحا المجال لغيره من المفاهيم، وهو الأمر الذي يقلل فرص الإحاطة بموضوع الدراسة، ومن ثم تتضاعف مخاطر الانزلاق المنهجي"[2] في البحث.

من هنا، كان لزاما بيانُ أهمّ المصطلحات والمفاهيم التي كانت قاعدة يقوم عليها مصطلح/ مفهوم التأويل، وهي التي كانت/ صارت تندرج في المنظومة القرائية/ التأويلية بصفة عامة، منوّهين إلى ما بينها من تشابه/ اختلاف، حتّى يستقيم لنا بعد ذلك النّظر في باقي قضاياه، وأهم هذه المصطلحات هي :

التّفسير L'éxègése، الفهم Compréhension، الشّرح L'explication، التّأويل L'interprétation، الترجمة Traduction، التّطبيق/ الممارسة L'application.

---

[1] المسدي عبد السلام، قاموس اللسانيات، الدار العربية للكتاب، تونس، 1984، ص 11.

[2] الهيرمينوطيقا والفلسفة، ص 25.

بداية، كان السّعي متوجّها إلى تقديم تصوّر جديد للهرمينوطيقا، في إطار مشروعٍ يضع تقنية **الفهم** في مركز الممارسة التّأويليّة. ، ويزيح **التّأويل،** أي تأويل النّصوص المقدّسة/ المدنّسة كما كان معروفا من قبل في الهيرمينوطيقا الكلاسيكية، وقد اعتبر **بول ريكور** هذا التّحول ثورة **كوبرنيكية** أولى في تاريخ الهرمينوطيقا، لأنّها – حسبه- تمثّل تحوّلا وانتقالا من سؤال ما معنى النّص إلى سؤال ما الفهم؟ ويمثّل هذا التّحوّل في السّؤال فصلا بين التّأويليّة الكلاسيكية، والتّأويليّة الحديثة[1]".

أي يكون هنا الفهم **بديلا** عن التّأويل، في حين نجد **فلهام دلثاي** يعتبر التّأويل إقليما خاصا من أقاليم الفهم، وجزءا مشتقّا منه. ويعدّ – أي الفهم- عند دلتاي نهج العلوم الإنسانية أو علوم الفكر، لذا لا يجعل الشّرح من صميم الممارسة التّأويلية، بل هو عنده منهج لعلوم الطبيعة والعلوم الوضعية، حيث يتمّ إخضاع الأشياء للملاحظة والاستقراء، والسبب الذي جعل دلثاي يفصل بينهما حتى لا يمكن الجمع بينهما في مشروعه الهيرمينوطيقي هو **أنّ** "الأثر الإنساني يُفهم ولا يُفسّر، في حين أنّ الأثر الطبيعي يُفسَّر ولا يُؤَّول"[2]. ويتّضح من هنا، أنّ الشّرح (التّفسير) يتعارض مع التأويل/ الفهم عند **دلثاي** ، إلّا في إطار البحث عن إضفاء العلمية والموضوعية على مناهج علوم الفكر[3]، فحينئذ يمكن الجمع بينهما في بوتقة دلالية واحدة، تنفي التعارض القائم بينهما.

إنّ اعتبار **الشّرح** أو **التّفسير** متعارضا مع **الفهم/ التّأويل** لا نلقاه مطّردا عند جميع من نظّر للتأويلية، بل هناك من حاول التقريب بينهما، كما نجد هذا عند **بول ريكور،** بل هو يحاول، البحث عن إيجاد علاقة تكاملية متبادلة بينهما. فمفهوم **الشرح،** والقول **لريكور،** "انزاح عن مجاله الأصلي الذي وضعه فيه **دلثاي** إلى مجال جديد؛ لم يعد مأخوذا أبدا من علوم الطبيعة، وإنّما من النّماذج اللّسانية بالتّحديد"[4]. وهذا من خلال "انخراط هذا الأخير في **البارادايم** القائم في عصره وانتسابه لنظرته للأشياء" لأنّه لم يعد- أي الشرح- "عملية تصوّر للمعنى تتحدّد بناء على الإدراك الذاتي للعلاقات القائمة بين الظّواهر وقيامه في الذّهن، ذهن العالم"، إنّ ما يمكن فهمه من هذا أنّه صار من المتعذّر "الاستمرار في النّظر إلى **التّفسير**

[1] ينظر: ريكور بول، صراع التأويلات، ص31.
[2] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، 1- الفلسفة والترجمة، ص 38.
[3] ينظر: حسن بن حسن، النّظريّة التّأويلية عند بول ريكور، ص 47.
[4] ريكور بول، من النّص إلى الفعل، 153.

كعملية ذاتية قوامها عمليات أخرى وعلى رأسها **الفهم**، لارتباطهما واختلاطهما أحيانا وتداخل معنييهما. فالفهم في اللغة هو قيام المعنى في الذهن أو هو تصور المعنى، وبالتالي فهو قد لا يتنافى مع التفسير. بل إنّ العلاقة بينهما يمكن أنّ تتّضح على أساس أنّ كل تفسير يعتمد أساسا على الفهم"[1]. وممّا يمكننا الوقوف عليه هنا ويتعلق بهاته الخطوة المنهجية التي جعلناها منطلقا للحديث عن مفهوم التأويل، في ماجاء في المشروع الهيرمينوطيقي لكلّ من **شلايرماخر ودلثاي، هو في محاولة** "إحداث **مطابقة** وتماهٍ بين **التأويل** ومقولة "**الفهم**"، وعرّفت الفهم بأنّه التّعرّف على قصد الكاتب من وجهة نظر المستقبلين البدائيين في موقف الخطاب الأصيل. وقد فرضت الأولوية التي منحت لمقاصد المؤلف والمستقبلين أن يكون الحوار نموذجا لكل موقف فهم، وبالتّالي أن تظلّ التّأويلية محصورة في إطار نزعة نفسانية"[2]. وعليه يكون التعرّف على مقاصد الكاتب والوصول إلى كنهها- عند دلثاي وشلايرماخر- من خلال معرفة كيفية تلقّي القرّاء الأوائل لخطابه وما هي آراؤهم حوله، هو فهمٌ وتأويلٌ في الوقت ذاته، ليس هناك أيّ فرق بينهما، أي بينهما "**تماه ومطابقة**" بتعبير ريكور. ولا شكّ أنّ عملية الفهم/ التّأويل هذه – أي التّعرّف على قصد الكاتب- تكون عن طريق إدراك التّجربة النّفسية التي عاشها الكاتب، والتي تمخّض عنها خطابه، وهو ما عبر عنه ريكور بقوله "نزعة نفسانية"، فيكون الفهم/ التأويل كعملية، ومن ثمّ التّأويلية كنظرية حبيس هذه التّجربة النّفسية.

وحتّى يتمّ تجاوز هذه الرّؤية التّأويليّة، يطرح **ريكور** الالتفات إلى أنظمة النّص ومقاصده، كاقتراح يندرج في إطار تطوير المقاربة البنيويّة في دراسة النصوص، على اعتبار أنّها نموذجٌ لدراسة العلاقات الدّاخلية للنّص. يقول في هذا الشّأن مبيّنا علّة اقتراحه هذا: "بعبارة أخرى، علينا أنْ نخمّن معنى النّص لأنّ قصد المؤلف بعيد عن متناول أيدينا"[3]، فعدم الجزم بقدرتنا على الوصول إلى المقصد الحقيقي للمؤلف في النّص، هو ما يجعل ريكور يغيّر اتّجاه التأويل في البحث عن "المقاصد" من المؤلف إلى "النّص"، ويؤكّد فوق هذا أنّ السبب الذي يجعل الوصول إلى مقاصد المؤلف الحقيقيّة بعيد عن متناولنا، لا يكمن في مشكلة

---

[1] يفوت سالم، التفسير والتاويل في العلم (وجهة نظر توماس كون)، ضمن كتاب، التفسير والتاويل في العلم، تنسيق سالم يفوت، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ط1، 1997، ص149.

[2] ريكور بول، نظرية التأويل، (الخطاب وفائض المعنى)، ترجمة سعيد الغانمي، النركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2003، ص 53.

[3] المصدر نفسه، ص122-123.

التّأويل في "عدم إمكان نقل التّجربة النّفسية للمؤلف، بل يكمن السّبب في طبيعة القصد اللّفظي للنّص"[1]. وهو ما يعني أنّ الفهم/ التأويل يتجاوز حدود الانحصار في قضية إدراك مقاصد المؤلف بمعرفة تجربته النفسية، إلى إدراك طبيعة قصد النّص –إن صحّ تعبيرنا– لأنّ الفهم/ التأويل، "يحدث في فضاء غير نفسي، بل دلالي، نحت فيه النّص نفسه منفصلا عن القصد العقلي لمؤلفه"[2] مما يجعل إدراكه –أي مقصد النص– ممكنا إلى حدّ ما في هذه الحالة.

انطلاقا من هذه الرّؤية الفارقة بين قصد المؤلف وقصد النّص، يبدو أنّ التأويل، هو القراءة الممكنة للنّص، كون هذا الأخير ليس –كما هو في المفهوم البنيوي– مغلقا على ذاته، بل مفتوح على القارئ، يلج إلى عالمه من أيّ زاوية يشاء، فينتج قراءة تكون نصا جديدا فوق النّص الأول، وكأنّ النّص تتحدّد ماهيته، ويتأسس وجوده بوساطة هذا النّوع من القراءة مع كلّ قارئ. فالنّص، هذا ما جعل **ريكور**، يميّز بين التّفسير والتّأويل، على غرارا ما رأينا من قبل، ف "التفسير يعني إبراز البنية، أي مجموع علاقات التّرابط العميقة التي تؤسّس الهيكل السّكوني للنّص، أمّا التّأويل، فيعني السّير في الطّريق الفكري الذي يفتحه النّص"[3]. ولا يخفى أن المقصود من "الهيكل السّكوني للنّص"، أنّه منغلق على ذاته، وبالتالي نكون إزاء نظرة أحادية للمعنى، بينما المراد من " الطّريق الفكري الذي يفتحه النّص، هو انفتاح النّص على متلقّيه، وتعدده على يد قرائه، ومن ثمّ نلفي أنفسنا أمام معانٍ متعدّدةأو نصوص متعدّدة، يقول **ريكور** بهذا الصّدد، كان النّص "يمتلك معنى واحد، لا غير، من وجهة نظر الشّرح/ التفسير، أي علاقات داخلية أو بنية خاصة، ولكنّه الآن مع التّأويل، أصبح يمتلك دلالة ما، أي أصبح إنجازا داخل الخطاب الخاصّ بالذّات القارئة"[4]. ومن هنا فالنّظرة الأحادية للمعنى لم يعد بالإمكان الأخذ بها في العملية القرائية، ولا اعتبارها، خلافا لتعددية المعنى التي تفتح آفاق القراءة والتّأويل.

إنّ إشكالية التأويل في إدراك المعنى الأصلي، أو المقصد الحقيقي، سواء كان قصدا المؤلف أم قصد النص، ولدت مع إشكالية الترجمة، كما ذهب إلى هذا جون غريش، بسبب

---

[1] ريكور بول، نظرية التأويل، (الخطاب وفائض المعنى)، ص 122.

[2] المرجع نفسه، ص 123.

[3] المرجع نفسه، ص 175.

[4] ريكور بول، من النّص إلى الفعل، ص 172.

عدم القدرة على جعل الترجمة مطابقة للنّص الأصلي، وهو ما لا يمكن تحقيقه، فتتحول التّرجمة بذلك إلى تأويل. وهو ما لا يمكن تحقيقه أيضا في الممارسة التّأويلية،

أي تحقيق المعنى الأصلي، سواء فيما يُعرف بـ"مقاصد المؤلف" أو "مقاصد النص"، أو "مقاصد القارئ والقراءة" بوصفها تأويلا، فأنّه لذلك قد بدا لـ "غريش" أنّه يتعذر تحقيق نظرية عامة لتأويل النصوص الفلسفية"[1]. وهو بذلك يخلص إلى أن الممارسة التأويلية، لا يمكنها بحال أن تكون منهجا يقوم على أسس نظريّة، أو قانونا علميا عامّا يروم تحقيق الموضوعية والوصول إلى نتائج منطقية.

وهو ما يجعل الهيرمينوطيقا تختلف عن التأويل، فعمل الهيرمينوطيقا ليس محدودا بعمل التاويل الذي يقصر جهده في البحث عن المعاني الباطنية للنصوص، بل إن مهمتها فك رموز النّص لتحرير الكلام الحي الذي يقبه في المناطق المعتمة، المضمر، المطمور داخل الكتابة"[2].

وقد اعتبر غادامير، أنّ الممارسة التّأويلية تقوم على مراحل ثلاث، هي: الفهم والتّأويل والتّطبيق/ الممارسة. فبالنسبة له لا يعدّ التّأويل فعلا يضاف بعد فوات الأوان، أو ألقي به صدفة إلى الفهم: فهِمَ، يعني، دائما، أوَّل، وعليه، فإنّ التأويل هو الشكل الجلي للفهم. وهذا الانصهار الحميم للفهم والتّأويل، بالمقابل، أدّى، في الهيرمينوطيقا الرّومانسية، إلى إبعاد التّطبيق –بوصفه عنصرا ضروريا ضمن مراحل العملية التأويلية– نهائيا، من سياق الهيرمينوطيقا لذا، يضيف غادامير، فنحن مطالبون، لا بإرفاق الفهم والتّأويل بعضهما لبعض فحسب، بل أيضا، بردّ الاعتبار لـ "التطبيق" وجعله ضمن مسار موحد معهما. لأنّ التطبيق لا يعدو أن يكون عنصرا هاما، وجزءا متمّما لمسار الهيرمينوطيقا، كما هو الحال بالنسبة للفهم والتّأويل"[3] فلا تأويل، إذاً خارج الفهم، وما الفهم في المحصلة إلّا تطبيق ما.

هذا باختصار شديد حصرٌ لاختلاف وجهات النّظر المعرفية فيما يتعلّق بعلاقة مصطلح التّأويل بغيره من المصطلحات التي تنضوي تحت إطار الممارسة القرائية بصفة عامة، دون خوض مغرق في تشتيتات هذه المصطلحات ومآلاتها، بما أنّ المقام ليس مقام تأصيل لها وإنّما هو مقام بيان لعلاقتها بمصطلح التّأويل فقط، وسنلي هذا الحديث بما أسميناه

---

[1] ريكور بول، من النّص إلى الفعل، ص 172.

[2] المرجع نفسه، ص 173.

[3] غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 329–330.

بالتّفاعل المنهجي دون إغراق في التّفصيل، وإنما اكتفاء بإشارات تعطينا ملمحا عاما حول ما نحن بصدده؛ والمقصود بهذه الخطوة المنهجية قيامُ التأويل بأفضل أوصاف الاشتراك والتمازج مع غيره من العلوم.

2-التّفاعل المنهجي:

إنّ طرق باب الهيرمينوطيقا من خلال علاقة مصطلح التّأويل بغيره من المصطلحات، ،يتيح في الحقيقة، إمكانية تفحّص نشاط المفاهيم داخل الأنظمة المعرفية، وقوفا على تحولات المصطلح وهو "يتردّد على مختلف المجالات دالّا يستعان به في مباشرة النصوص واستنطاق دلالاتها، وهو، أي المصطلح، إذ ذاك، ينتمي إلى جهاز مفهومي ومحضن معرفي تشكل في كنفه فكرة قبل أن يستوي مصطلحا/ مفهوما وينتهي به الأمر في مجال الاستعمال والممارسة"[1]. وهذا يعني أنّ الممارسة تأتي في المرحلة الثانية بعد التّأمل العقلي، او أن التطبيق بتعبير مغاير هو الجانب المرئي من العملية التظيرية التي تكتسي طابعا تامليا يسفر عن ممارسة، أي منهج في معالجة الظاهرة المدروسة.

ومن هنا، كانت العودة إلى المشاكل الإبستيمولوجية للتّأويلية بتشعّباتها المتعدّدة يمنح البحث فرصة الوقوف على تمفصلات الإشكالية الخاصة بتفاعل التأويلية مع غيرها من المناهج والعلوم إذ لا يعقل على سبيل المثال الحديث عن نظرية في الأدب – غلى غرار التأويلية- لا ترتبط بمنهج نقديّ ما، غير أنّ إلقاء نظرة سريعة على هذا الأمر في موضعه من الكتب، تجعل إمكانية ربط بعضها مع بعض، والتّوليف بينها ضربا من الاستحالة المعرفية ، نظرا لشساعة المساحة التي ينبغي لها أن تتخذها من هذا البحث، هذا من جهة، ومن جهة ثانية نظرا لتشعب القضايا التي يجب التطرق إليها هاهنا وامتدادها في مجالات معرفية مختلفة، لهذا آثرنا اقتصار الحديث في بحثنا هنا على إشارة سريعة إلى علاقة التّأويليّة بمجال العلوم الإنسانية، ما دامت هي أقرب العلوم لها، وأشدّها التصاقا بها.

بداية، إنّ مشكلة الهيرمينوطيقا، كما يرى **غادامير**، "تتجاوز فكر المنهج التي أرساها العلم الحديث، إذ إنّ ظاهرة فهم وتاويل النصوص، لا ترتبط حتما بالعلم وحسب، بل هي تنهض في الأساس على تجربة الإنسان في هذا العالم. فالظاهرة الهيرمينوطيقية، في الأصل، ليست –مطلقا- قضية منهج. ومن ثم يصبح من غير الضروري، بداهة، وضع منهج للفهم

[1] بارة عبد الغني، الهيرمينوطيقا والفلسفة، ص 28.

العلمي، فالأمر لا يتعلق هنا البتّة بتشييد معرفة يقينية غايتها بلوغ الكمال المنهجي للعلم، وإنّما الذي يهمنا هو المعرفة والحقيقة"[1] التي نصبو إليها.

فالهيرمينوطيقا لا تهدف – كما بيّن ريكور– إلى إقامة هذه الأخيرة بديلا لغيرها من العلوم، ذلك أنّ الحيّز الذي تتكلم منه الأولى وهو حيّز فلسفي بالتّعريف، ليس هو الحيز الذي تتكلم منه الأخيرة. فالتجربة التأويلية جهوية فيما يخص نقطة انطلاقها، ولكنها شاملة من جهة رؤيتها، بما أنها تتعلق بالأسس، وهذه الشمولية هي التي تجعل التأويلية في تقاطع مستمر مع غيرها. إنّ ما يهدف إليه ريكور هو "الإعتراف المتبادل بين التأويلية وبين غيرها من المناظير النقدية وكذا تحديد مناطق التداخل، وأخيرا إعطاء التأويلية حمولة موضوعية تمنع من إسلامها للحدوسات النفسية[2].

إنّ الذي يدفعنا إلى ذكر هذا بما أنّه ليس من عديم الجدوى أن نذكر بجذور وأصول المسألة التي تواجهنا هنا، هو أنّ" الوعي المنهجي للعلوم التاريخية (الذي ترعرع في أواخر الرومانسية) والتأثير المتنامي الذي يمارسه نموذج العلوم التجريبية الغالب في تلك الفترة قادا التفكير الفلسفي إلى اختزال شمولية التجربة التأويلية إلى بعدها العلمي. سواء تعلق الأمر بدلتاي الذي بسعيه نحو تاسيس العلوم الإنسانية في تاريخيتها عمل على تمديد وتدعيم مفاهيم وتصورات شلايرماخر وأصدقائه الرومانسيين أم بالكانطيين الجدد الذين –تحت شكل فلسفة متعالية للثقافة والقيم*–حاولوا إيجاد (في نظرية المعرفة) قاعدة للعلوم الإنسانية. أغفلوا كلهم إجمالية وعمومية التجربة التأويلية"[3].

وهذا التّعميم لمفهوم التّجربة التأويلية يعود إلى نيتشه. فهو يرى كلّ العبارات التي تتعلّق بالعقل هي قابلة للتّأويل، بما أنّ معناها الحقيقي لا يبدو سوى مقنّع أو مشوّه من طرف الإيديولوجيات. في الواقع، "تنطبق المنهجية الحديثة لعلومنا الفيلولوجية والتّاريخية بدقة على

---

[1] غادامير، الحقيقة والمنهج، ص11.

[2] حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، ص 47.

* لأن المثالية الألمانية عملت على تطويره ضمن مفهوم المنهج النظري ونحو فن الحوار الحي الذي تحققت فيه حركة الفكر عند سقراط وافلاطون" المرجع نفسه، ص 177.

[3] هانز غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة، محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1427 –2006، ص174.

هذا المفهوم النيتشوي. فهي تفترض أن الآلية التي تشتغل عليها هذه العلوم (آثار، مخلفات حقبة ماضية) تتطلب تأويلا نقديّا[1] يكشف عنها.

انطلاقا من هذا الرّهان نفسه، يكون فحص واستقصاء البنية التأويلية ليس انطلاقا من التّجربة كما تتحول في العلم (التجريبي) وإنّما انطلاقا من التجربة الجمالية والتجربة التاريخية اللتين تؤسّسان الموضوعات التي تواجهها (وتسعى لمعالجتها) العلوم الإنسانية بالرغم من أن الاثر الفني يظهر في حد ذاته كمعطى تاريخي وكموضوع قابل للبحث العلمي[2].

لهذا كان التّأويل، بوصفه فعالية قرائية، هو تحرّر من المنهجية العلمية الصارمة، وتجاوز لحدود منطق المناهج الدوغمائية، فهو لا يزعم الإحاطة بالنّص فهما، فتلك مغالطة وغاية وهمية ترسمها مناهج العلوم الإنسانية بدعوى علمنة النقد وجعله أكثر علمية[3]. فإن المفكر في العلوم الإنسانية يركب التأويل بعدا رؤيوياً وإجراء منهجيا لمحاولة الفهم لا لبلوغ الحقيقة كما يُزعم.

فالتّأويل كما نفهمه اليوم ينطبق ليس فقط على النّصوص أو التّراث الشّفهي، وإنّما أيضا على كل ما وصل إلينا عبر التاريخ: لنتكلم مثلا عن تاويل حدث تاريخي أو ايضا عن تأويل العبارات الروحانية، عبارات الهيئة، تأويل سلوك معين، الخ. ما نريد قوله هنا هو أنّ معنى "**المعطى**" الذي يعرض نفسه لتأويلنا لا ينكشف دون "**وساطة**" وأنّه من الضروري أن نرى وراء المعنى المباشر لنكشف الدلالة "**الفعلية**" المتوارية[4]. وهذا ما يجعل التأويل فلسفة للدلالة بامتياز، متجاوزا لحدود المناهج والمذاهب، إذ هو أكبر من أن يختزل في اتجاه مدرسي (سكولائي)، فهو ردة فعل على كل تصنيف أو منهجية تحبسه في كنف أنساقها، أو تحجبه عن ممارسة حق النقد/ التأويل، حتى على ذاته التأويلية. فلا ريب، والأمر على ما نعتقد، أن تكون كل قراءة/ فلسفة تأويلية خاضعة لتأويل/ نقد، يعيد قراءتها بوساطة فلسفة غيرية تقيم على أرض الاختلاف كينونتها، بوصفها الآخر/ المختلف دوما[5]، بوصفه، أي هذا الإجراء، رؤية نقدية لا تدعي امتلاك الحقيقة ولا تصبو إلى بلوغ المطلق واليقين إلّا بما يتيحه هذا

---

[1] غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ص 150.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 177.

[3] مطاع صفدي، نحو عهد لإيكولوجيا العقل، الغربنة الأمركة "بقية العالم"، ص ص10، 11.

[4] المرجع نفسه، ص 150.

[5] عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، ص 24.

العمل، أي البحث التأويلي، من اكتشاف الأشياء ورصد تحولاتها داخل الأنساق والأسيقة التي تحكمها، دون الإحاطة بها، أو تقديمها على أنها شيئ ثمين تمّ اكتشافه. فقد "يوحي التأويل بالريبة والنسبية. هذا صحيح إلى حد بعيد، ولكن إذا عاملنا التاويل ذاته بما يقوله، هو نفسه، عن الحقيقة، لو جدنا أن التأويل ريبيا ونسبيا إلى الحد الذي لا يلغي فيه شروط الحقيقة، بقدر ما يحوم حول/ ويعدد إمكانيات لها، يصح التعامل معها كمعارف، وكل معرفة تنشئ نصها، تسرد سردها. فلا تقع في النهاية إلا على نصوص أو قصص، تساهم في إقناعنا ضمن حدود متفاوتة. والفارق النوعي، المعرفي –إن شئنا –بين النّسبي والتّأويلي، هو أنّ الأول لا يعرف نفسه أنّه كذلك، وأن الثاني يخال، أو يحاول على الأقل أن يعرف نفسه أنّه مجرد تأويلي، وليس شيئا أكثر أو أقل من ذلك"[1].

إنّ مفهوم الموضوعية في حدّ ذاتها ظهر نتيجة لشرط حضاري ارتبط بسيطرة التجريبية على الفكر الإنساني، كما ارتبط باعتقادٍ مفاده قدرة التجربة العلمية وعلوم المادة على الوصول إلى الحقيقة المطلقة، وهذا ما نتج عنه في حقل العلوم الإنسانية والنقد الأدبي ما يعرف بالمنهج البنيوي، الذي ما لبث صرحُه أن تفكك مع ظهور الفلسفات النسبية والفكر ما بعد البنيوي، ليحل مفهوم "القراءة" محل الموضوعية والحقيقة المطلقة، يقول علي حرب بهذا الصدد: "تكتسح مفردة القراءة شاشة الرؤيا إلى درجة تكاد تزيح مفردة الحقيقة، وتنزلها من عرشها الذي تخلع من فرط التسبيح بحمدها لدى عشّاقها من المنظرين والفلاسفة"[2]، وبالتالي فالموضوعية ليست مفهوما، إنها في حد ذاتها إيديولوجيا.

إذاً، فالبحث عن الموضوعية، أو التقيد بمنهج واحد أو نظام مفاهيمي مخصوص وهم معرفيّ يصعب ادّعاءه، إذ المعرفة النقدية كما رأينا، في تحول مستمر. لذا، فالتعويل على منهج بعينه انكفاء وحجب للأشياء وإجهاز على ثقافة الاختلاف والتّفاعل. فإذا كان الاختلاف كإجراء نقدي، حقا يتطلبه أي خطاب تأويلي فإنه، في الآن نفسه، يفقد صفة الممارسة إذا لم يكن الواجب مقابلا له.

غير أنّ هذا لا يعني الدعوة إلى فوضى القراءة أو الانفلات من المنهجية العلمية التي يقتضيها البحث العلمي، وإنّما هو تعدّد يعطي للبحث سمة الأصالة والتفرّد، ويمنحه

---

[1] بارة عبد الغني، الهيرمينوطيقا والفلسفة، ص39.

[2] حرب علي، هكذا أقرا ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ودار الفارس، عمان، ط1، 2005، ص 10.

صفة اللامنتمي الذي يبحث عن تأسيس التّمازج والتّفاعل المنهجي. إنّ الهيرمينوطيقا بما هي من الفلسفة تلك الرّغبة الجامحة والسؤال/ العتبة، فإنها استحالت، في مسارات تحولها، مصدرا للفهم القلِق وعنوانا للجدل الحواري، باعتباره أساس المعرفة، ولولاه لما تأسست نظرية/ إجابة. فانتفاؤه هو، بالضرورة، انتفاء كل معرفة أو تأسيس نظري؛ إذ الحقيقة/ المعنى لا تُعطى بل تُبنى بوجاهة السؤال الذي يبقى، دائما وابدا، بحثا عن معرفة/ سؤال إلى ما لانهاية من الأسئلة. كما أن ممارسة النقد، حسب المفكر طه عبد الرحمن، "وإن كانت تحمد لها يقظتها حتى صار مفهوم النقد يؤخذ في الفلسفة، فيقال: الفلسفة هي ممارسة النقد"، فإنها لا تؤمن في عواقبها متى تركت فرطا من غير ضابط يضبطها أو نهاية تنتهي إليها، ذلك أننا لو توهمنا ممترسة النقد بغير انقطاع، وفرضنا أنّه لا يكاد يصل إلى نتيجة حتّى ينقلب عليها يمتحنها امتحانا، فإنّ المآل يكون لا محالة هو "التّعطيل" كما يتجلّى هذا في النزعات اللاأدرية والشكية والعدمية والفوضوية، فلا معرفة ولا طريقة، بلا عقل فيها؛ فالعقل الذي ينفي ذاته، يكون قد أفناها، والنقد الذي لا نهاية له نقض للنقد، ولا عقلانية"[1].

وعليه فإنّ أقوم سبيل هو الانفتاح على مناهج متعددة، واتّخاذها علامات نستهدي بها ونسترشد في فحص مسألة التّأويل. وهذا تفاديا للأسطرة أو النمذجة التي تهيمن على المنهج الواحد، وكذا التملّص من الأدلجة كخطاب خفيّ يتكئ عليه أيّ خطاب[2] حتّى وإن ادّعى خلاف ذلك.

والسّؤال المهم هنا هو أين يتموضع التّأويل في الخطاب الأصوليّ وسط كلّ هذا الرّكام المعرفيّ الذي قدّمنا بعضا منه فيما يتعلّق بمسألة مفهوم التّأويل ومجال تداوله.

بداية يمكن القول بأنّ علاقة الخطاب الأصولي بالتّأويل، يمكن إدراكها من خلال وجود الإشكالية نفسها في الخطاب المعرفي الأصولي، ذلك أنّ الأصوليين عرفوا هذه المعضلة، وقد قدّمنا في مدخل هذا البحث شيئا من هذا، حين ذكرنا أنّ الخطاب الأصولي من خلال قواعده وضوابطه قام كآلية لفهم النّص القرآنيّ واستنباط أحكامه، ومعرفة أسراره ودقائقه، إلا أنّه تجدر الإشارة إلى أنّ علم أصول الفقه كونه يُعنى في المقام الأوّل بإنتاج الأحكام الشرعية العملية دون غيرها من أحكام اعتقادية، فإنّ هذا يجعل مجاله غير المجال الاعتقادي الكلاميّ اللّصيق بالمجال التّأويلي. وممّن نبّه إلى هذا الأمر أبو حامد الغزالي

---

[1] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1-االفلسفة والترجمة، ص ص178، 179.

[2] بارة عبد الغني، الهيرمينوطيقا والفلسفة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008. ص 41.

في"مستصفَاه، حيث يقول: "إنّ الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلّفين خاصةً، حتى لا يطلق اسم الفقيه على متكلّمٍ وفلسفيٍ ونحويٍ ومحدّث ومفسّرٍ، بل يختّص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية كالوجوب والحظر والإباحة والنّدب والكرَاهة، وكون العقد صحيحاً وفاسداً وكون العبادة قضاءً أداءً وأمثاله"[1]، فالغزالي هنا يقصر وصف الفقيه الاصولي على من اختصاصه استنباط الأحكام العملية المتعلقة بأفعال المكلفين، ومن ثمّ فإنّ إطلاق مصطلح "المؤول" على الاصولي يكون – حسبه– من باب التجوز فقط، وليس من صميم المعرفة، باعتبار أنّ مجال "التأويل" ليس مجاله مجال "أفعال المكلفين" العملية، والتي تقتضي الحكم عليها بالوجوب والحظر، والإباحة وغيرها من الأحكام الشرعية، ومن ثمّ يكون المجال الألصق بالتّأويل – انطلاقا من قول الغزالي السابق– هو مجال الاعتقاد وعلم الكلام، كونه نهض في الاساس على الخلاف في صفات الله تعالى وتأويلها، أو إمرارها كما جاءت في النّصوص الشّرعية.

وعودا على بدءٍ، للتّأويل عند علماء الأصول تعريفات متقاربة لا يخلو كثير منها من إيرادات بنقص أو زيادة، وممّا قاله الأصوليون في ذلك:

التّأويل هو "رد الظّاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤوِّل"[2] كما عرّفه بهذا **الإمام الجويني**، حيث جعل مفهوم التّأويل محمولا على المآل والعاقبة؛ بينما نجد **الغزاليّ** يعرفه بقوله: هو "احتمال يعضده دليل، يصير به أغلبَ على الظنّ من المعنى الذي يدلّ على الظّاهر"[3]. **فالغزالي** قصر مفهوم التأويل على ترجيح أحد الاحتماليين بشرط أن يعضده دليل ما. ويؤيد هذا المعنى الذي ذهب إليه **الغزالي** في تعريفه للتأويل، تعريف **سيف الدين الآمدي**، إذ قال في تعريف التّأويل: "هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله له بدليل يعضده"[4]. ثمّ قال في تخريج التّعريف الذي أورده: "وإنّما قلنا حمل اللّفظ على غير مدلوله احترازاً من حمله على نفس مدلوله، وقولنا" الظاهر منه" احترازاً عن صرف اللفظ المشترك من أحد مدلوليه إلى الآخر، فأنّه لا يسمى تأويلاً، وقولنا "مع احتماله له" احترازاً عما إذا صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إلى مالا يحتمله أصلاً، فأنّه لا يكون تأويلاً صحيحاً أيضاً.

---

[1] الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، ج 1،ص .

[2] الجويني أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص336.

[3] الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، ج1، ص387.

[4] الآمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص74

وقولنا "بدليل" يعم القاطع والظني وعلى هذا فالتأويل لا يتطرق إلى النّص ولا إلى المجمل وإنما يتطرق إلى ما كان ظاهراً لا غير"[1].

وممّن عرفه أيضا من علماء الأصول، شيخ الإسلام **ابن تيمية** بأنّه: "صرف اللّفظ من المعنى الرّاجح إلى المعنى المرجوح، لدليل يقترن به"[2]. غير أنّ **ابن تيمية** لم يذكر في تعريفه للتأويل ما إذا كان الاحتمال المرجوح يحتمله ظاهر اللّفظ أم لا، بخلاف **الآمدي** الذي نصّ على ذلك.

ومن المعاصرين نجد **فتحي الدّريني** اختار في تعريفه بأنّه: "تبيين إرادة الشّارع من اللّفظ، بصرفه عن ظاهر معناه المتبادر إليه، إلى معنى آخر يحتمله بدليل أقوى، يرجّح هذا المعنى المراد"[3].

وهو ما يربط مابين التأويل والاجتهاد من ناحية أن "التأويل هو من صميم الاجتهاد بالرأي المستند إلى المناهج الأصولية، وهو صرف المعنى اللغوي الظاهر المتبادر إلى معنى آخر، بالاستناد إلى دليل من نص قاعدةٍ عامةٍ أومن حكمة التّشريع، يجعل المعنى المؤوّل راجحاً بالدليل"[4]. وهذا الرّأي تكمن أهميته في أنّه يضع النّظرية الفقهية في إطار النظرية التأويلية أو يعتبر النظرية الفقهية مجرد مصدر من مصادر النّظريّة التّأويليّة، بما يكشف عن انحياز **الدريني** على مدرسة الاجتهاد بالرأي الذي يدخل التأويل بحسب المصلحة والتّطوّر الثّقافيّ والعرفيّ في صلبها، هوما يوضحه بقوله: "والتأويل من صلب الاجتهاد بالرأي في نطاق النص، بما هو جهد عقلي ينصب على تفهم المراد من النّص لا على ضوء ما يوحي به من منطق اللّغة في معناه الظّاهر"[5]. ويقترب الدريني في ذلك من نظرية المقاصد الشرعية في طرحها الجديد في إعادة الاعتبار للوعي التأويلي في فهم النّص وممارسته وإنتاجه.

إنّ ما يتبين من هذه التّعريفات كلها، هو اشتراكها جميعاً في اعتبار التّأويل خلاف الأصل، لأنّه أخذ بالاحتمال المرجوح حسب عبارة بعضهم، وبغير الظّاهر حسب عبارة الآخرين، وأنّه مادام كذلك فلا بدّ من أن يسنده دليل تكون دلالته أقوى من دلالة الظّاهر

---

[1] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ج3، ص73.

[2] ابن تيمية أبو العباس، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية : جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، رسالة: الأكاليل في المتشابه والتأويل: ج13، ص 288.

[3] فتحي الدريني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي ص189.

[4] المصدر نفسه، ص 189.

[5] المصدر نفسه، ص 19.

المعدول عنه، أوجب صرفه عنه إلى غير مدلوله المتبادر منه، وأنّ قوة الدّليل الذي يستوجب صرف اللفظ عن ظاهره أو معناه تكون بغلبة الظّنّ عند المجتهد وهي متحصّلة بالقرائن على اختلافها.

ويلاحظ على تعريف **الإمام الجويني** أنّه حد لمطلق التأويل، أو للتأويل المجرد بصرف النظر عن كونه صحيحاً أو فاسداً، لخلوه من قيد هام، وهو الدّليل الذي بدونه يصبح صرف الألفاظ عن ظواهرها لمجرد الاحتمال لعبا وتحكّما، كما قال صاحب جمع الجوامع[1]. إلّا أن المتتبع لردود **الجويني** على بعض التأويلات الفاسدة يجد عدم إغفاله لضرورة وجود دليل للتأويل حتى يكون مقبولاً، مع أنّه لم يشترطه ضمن تعريفه وهذا ما يؤيد ما قلته من أنّه أراد تعريف مطلق التأويل لا التأويل الصحيح.

فإذا ما جئنا إلى تعريف **الإمام الغزالي** وجدنا أن **الآمدي** نقده وأورد عليه بعض الملاحظات منها، أنّ التّأويل ليس هو الاحتمال الذي حمل اللّفظ عليه بل هو نفس حمل اللّفظ عليه وفرق بين الأمرين، وأنّه غير جامع لأنّه يخرج منه التأويل بالدّليل القاطع غير الظني[2]، مما يوجب علماً لا غلبة ظن كما قال **الغزالي**.

هذا ما جاء في بعض كلام الأصوليين حول مفهوم التّأويل، نقلناه باختصار شديد حتّى نتمكن من أخذ نظرة ولو بسيطة عن أبعاد هذا المصطلح في مصنفاتهم دون أن نوسع دائرة الحديث عنه إلى مجالات أخرى من تراثنا العربي الإسلامي والتي كان التّأويل جزءا من مباحثها ودراستها، على غرار ما نجده عند الفرق الكلامية، أو مثلما نلفيه أيضا في التّصوّف.

2/ فضاء التّمركز:

لا يمكننا – بعد حديثنا عن مفهوم التّأويل في المنجزَيْن الأصوليّ والسّيميائيات التّأويلية– أن نتجاوز فكرة الحديث عن "فضاء تمركزه"، لأنّ تحديد مفهومه حاولنا أن تكون بعيدة قدر الإمكان عن فضاء تمركزه، حتّى يتسنى لنا عرضها بما يتناسب والبناء المعرفي والمنهجيّ الذي رسمناه للبحث، وبالنّظر إلى الجدل الإبستيمولوجيّ حول فضاء تمركز التّأويل، يُلاحظ أنّه ينبني على التّعارض بين اتّجاهين اثنين:

[1] السبكي، تاج الدين :جمع الجوامع بشرح المحلي، ج2، ص 88.

[2] الآمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص74.

أ- التّأويل بما هو بحث عن قصد الكاتب.

ب- التّأويل بما هو بحث عن قصد النّص.

ولا يخفى امتداد هذين الاتّجاهين زمنا ومساحة في النّظرية الأدبية، لتعلّقها أساسا بدراسة النّصوص ومحاولة فهمها، على اختلافها، وسنسلّط الضّوء عليهما بما يخدم إشكالية بحثنا.

أ/ الاتّجاه الأوّل: التّأويل بما هو بحث عن قصد النّص:

وتمثّله البنيوية مسلّحة بمفاهيم اللّسانيات البنيوية، سيما مقولة المحايثة **(l'immanence)** المسلّمة المنهاجية لكلّ تحليل بنيوي، حيث "التّركيز على الجوهر الدّاخلي للنّص، وضرورة التّعامل مع النّص دون أيّة افتراضات من أيّ نوع من مثل علاقته بالواقع الاجتماعي، أو بالحقائق الفكرية أو بالأديب وأحواله النفسية والاجتماعية؛ ذلك لأنّ النّص له وجود خاصّ ومنطقه ونظامه، أي له بنية مستقلة وبالتّالي استقلاليته الدّلالية"[1]. وبناءً على هذا، عُزل النّص عن كلّ شيء عداه، وتمّت معاملته بوصفه نصّا من دون عالم، ومن دون مؤلّف، فانغلق على ذاته. وغدت قراءاته، بناءً على ذلك، حدثا داخليا تعتمد علاقاتِه الدّاخليةَ وبنيته، قراءة يقرّر فيها القارئ البنيوي المكوث والبقاء داخل مكان النّص، وضمن انغلاق هذا المكان، وعلى أساس هذا الاختيار، لم يعد للنّص خارجٌ، ولكن داخل فقط[2]، ليصبح آلة ذات اشتغال داخلي محض، يرفض أن يطرح عليه أيّ سؤال، لا من أعلى من ناحية قصد المؤلّف، ولا من أسفل من جهة استقبال القرّاء، ولا حتى في كثافة النّص من ناحية معنى ما[3]. فهذا الاجتثاث للنّص من سياقه الذي ولد فيه نتجت عنه إقصاءات ثلاثة: إقصاء للمؤلّف: فلا دخل لمقاصده في تكوين دلالة النّص، إقصاء للقارئ: فلا حقّ له في توجيه دلالات النصّ، إقصاء للسّياق: فلا حاجة إلى الرّجوع للواقع الاجتماعي أو العرف الثّقافي وغيرها من السّياقات، لكن يكتفى ببنية النّص الدّاخلية و علاقات وحداته الدالّة، فالنّص مستقل و مكتف بذاته في بناء دلالته.

يخضع **إيكو** هذا التوجّه، لعملية مساءلة وتفكيك، ليبين بعد ذلك أنّه هو الآخر أنّه – أي هذا الاتجاه- قائم هو بدوره على التّعارض بين مفهومين للبحث عن قصد النّص:

[1] الماضي شكري عزيز، في نظرية الأدب، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1986، ص183.

[2] ينظر: رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص 133

[3] ينظر: ريكور بول، من النص إلى الفعل، ص114.

– **الأوّل** منها، ويتمّ فيه البحث فيه عن قصد النّص بالرّجوع إلى انسجامه السّياقي الخاص، وإلى وضعيّة الأنظمة الدّلالية التي يحيل إليها وعليها.

– **والثّاني** منهما، يتوجّه فيه مفهوم قصد النّص إلى البحث عمّا يريده القارئ من النّص، بالرّجوع إلى الأنظمة الدلالية الخاصة به، وإلى رغباته وغرائزه ومراميه[1]، التي يريدها هو من النّص.

وتظهر خطورة هذا المنحنى الفكري جليّة على سبيل التّمثيل، في المحاولات التويلية الساعية إلى ليّ أعناق النّصوص القرآنيّة، والخروج بها عن مفاهيمها الواضحة باديَ الرأي، والانحراف بها عن المقصود لتتلاءم مع توجّهات فكرية معيّنة، خاصّة تلك التي ظهرت في بعض الدّراسات القرآنية بما يمكن أن نطلق عليه القراءة العصرانيّة للقرآن، التي تعتبر المحضن الأول للتّأويل الحرّ المؤسّس وفق الخبرات الشّخصية والتّجارب الذّاتية للقارئ.

لهذه الاعتبارات يعدّ استدعاء إشكالية ضبط التأويل إلى أروقة الحوار الفكري، من الضرورات الملحة لضمان تحقيق إطلاقية النصوص القرآنية وتنزيهها عن التأويلات المنحرفة والقراءات الشاذة التي برزت كثيرا في العصر الحاضر.

وبغضّ النّظر عن الدّوافع التي جعلت التّيار البنيوي يسلك هذه الطّريق في تحليل النّصوص، فإنّ التّصوّر البنيوي السائد إلى حدود الستّينات لم يُلغ المؤلّف وحسب، وإنّما القارئ كذلك. يقول **أمبرطو إيكو**: "في بداية الستّينات، كان الاعتقاد السائد، أن النّص ينبغي أن يدرس في بنيته الموضوعية الخاصّة كما تبدو في سطحها الدّال، بينما تُرك التّدخل التأويلي للمستقبل في الظلّ، إن لم يُلغ تماما"[2]. لكن ما فتئ هذا النّموذج النّصّي يشهد تحوّلا في أواخر الستّينات حيث بدأت قيود البنيوية المنغلقة تتلاشى مع عودة الاهتمام بالقراءة وإدراك النّقاد أنّه في غير الممكن القبوع داخل النّص. ظهر هذا التوجّه مع **بارث**، و**دريدا** خاصّة، **والتّيار التّفكيكي** عامّة. لكن تبقى **مقولة "موت المؤلّف**" ومن ثمّ عدم الجدوى في البحث عن مقصد المؤلّف، مهيمنة على هذا التوجّه، ما يعني الانزياح في الممارسة التأويلية نحو مقصدية القارئ في الاتّجاه ما بعد البنيويّ، وهو ما سنراه فيما يأتي:

---

[1]Eco, Les limites de l’interprétation PP. 29-30.

[2] les limites de l’intexprétation P26 بواسطة: رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص 134.

ب/ الاتّجاه الثّاني: التّأويل بما هو بحث عن قصد الكاتب:

لقد كان الاتّجاه السّابق ذو النّزعة الإقصائية لمقاصد المؤلّف، والمؤلف طبعا، يستهدف –على حدّ تعبير النّاقد الفرنسي " **موريس كورتي**"– طرد الإله الذي أحبّه النّقد الفرنسي لأكثر من قرن، أي المؤلّف بوصفه ضامنا للمعنى، وقد كانت هذه النّزعة تستبطن مواقف فلسفية وإيديولوجية كبرى، تتجاوز حدود الأدب وتتعدّاه، يفصح عنها **رولان بارث** بوضوح في النّص التّالي: " إنّ الأدب (من اللّائق القول منذ الآن الكتابة) برفضها إسناد "**سرٍّ**" ما للنّص (و للعالم بوصفه نصّا) أي معنى نهائيّ، يحرّر حركة يمكن تسميتها **ضدّ لاهوتي،** حركة ثوريّة محضة، لأنّ رفض إيقاف المعنى، هو في النّهاية رفض للإله وأقانيمه : العقل، والعلم، والقانون"[1]. لكن هذه النّزعة لم تتلق الرواج بالصورة الشاملة كما قد يتصوّره بعض، لتسع السّاحة النّقدية بكاملها، إذ في الوقت نفسه الذي كان فيه، **رولان بارث** يُنَظِّر لموت المؤلّف، كان هناك من ينشط لإعادة الاعتبار له، ليس لأنّ تلك الدّعوة تحمل في طياتها بعدا إلحاديا، كما هو بادٍ من نص **بارث** السّابق، ولكن بباسطة، لأنّ العقل لا يتخلّى بسهولة عن إيمانه بالعقل، وتبعا لذلك إيمانه بالحقيقة، ولأنّ المقاصد إضافة لذلك هي إحدى الخصائص الأساسية القارّة الملازمة للسّلوك البشري كما قرّر ذلك المختصّون[2]. فالقول بموت المؤلّف، و تبعا لذلك رفض البحث عن مقاصده، هو من مستلزمات و نتائج مذاهب الشّك واللاأدرية القاضية بفصل المعرفة عن الحقيقة. هذا التّصوّر لا تستقيم معه حياة الإنسان الذي لا يستطيع أن يؤدّي مهامه من دون تواصل مع بني جنسه، و من ثمّ ضرورة العودة إلى قضية المقاصد جوهر التّواصل.

لذا كانت الأوبة إلى المؤلّف ومقاصده هي نفسها إعادة بعث الخطاب الطّبيعي بين البشر والإعلاء من وظيفة التّواصل والتبليغ، ومن هنا كان من الطّبيعي أن يخلُص بعض النّقاد إلى أنّ "هاته النّزعة النّضالية ضدّ المؤلّف لم تعد ذات موضوع، مشكّكين في الوقت نفسه في المنهج المعتمد من قبل التّيارين النّقديين البنيوي والتّفكيكي؛ هذا المنهج الذي بإقصائه لصورة المؤلّف سمح لمجموعة من الإدّعاءات العلمية ولأنواع من الهذيان بالظّهور، منبّهين على حقيقة لم يتسنّ تجاوزها رغم كلّ الإدعاءات والوعود، مفادها أنّ البحث لا يستطيع أن يتقدّم كثيرا إذا استمر

---

[1] يحيى رمضان ، القراءة في الخطاب الأصولي، ص141

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص141، 142

التشبّث بإقصاء المؤلّف من الحقل الخطابي"[1]. ويبدو أنّ القول بضرورة اعتبار المقاصد في أيّ سياق تواصلي أصبح مسلّمة لا تقبل الجدال، مسلّمة مبنية على سلسلة من العمليات المنطقية، ترى أنّه: لا سبيل إلى فهم النّص إذا نحن لم نفهم الخطاب، ولا سبيل إلى فهم الخطاب إذا لم نأخذ بعين الاعتبار مقصد التّواصل. و في هذا السياق تقرّر، كما هو معروف في النقد المعاصر، "الاهتمام بالمتلفّظ من قبل **ستراوسن** و **غرايس** الّذين أعطيا الأسبقية لمقصد المؤلّف على حساب الصّورة التي تكسو الفعل (اللّغوي) الذي ينجزه، منطلقين من نظرية أفعال الكلام التي سجّلت الحضور الفعلي للمتكلّم عبر مقاصده التي اعتبرت أحد الشّروط الضّرورية والكافية لنجاح الفعل اللّغوي"[2]. فهنا إذًا تحوّل جذري في عملية الفهم و التّأويل، إذ ننتقل من التّحليل القابع داخل النّسق العلاماتي المنغلق على نفسه، إلى التفسير المنفتح على جميع عناصر دورة التّخاطب، وبشكل يضمن نجاح عملية التّواصل. ولعلّ الانفتاح على مقاصد المؤلّف في عملية فهم النّصوص قد آتى أكله بعد إدراج النّص في حقله التداولي، وأتاح الفرصة لضبط عملية التّأويل بوجه أقرب إلى العلمية. لهذا، يؤكد النّاقد **إيريك دونالد هيرش** وهو من الأوائل الذين رفضوا إقصاء المؤلّف و مقاصده– أنّه "يتعيّن على المشتغلين في حقل الممارسة التّأويلية، أن يعيدوا الاعتبار لمقاصد المؤلّف التي، بها دون غيرها، يمكن تحديد معنى النّص، و من ثمّ الوصول إلى تحقيق تأويل موضوعي يحدُّ من غلواء تعدّد التّأويلات، وفوضى لا نهائية الدّلالة"[3]. فالمذاهب الاعتقادية– في مقابل مذاهب الشك و اللاأدرية– تفرض على البحث أن ينتهي إلى حكم معيّن، أي لا بدّ و أن تستقرّ الآراء على معنى نهائي، وهذا يستدعي استحضار مقاصد المؤلّف لأنّها أقرب عامل موضوعي لتلّمس المعنى الحقيقي للنّص.

ولا شكّ أنّ قضيّة المقاصد كما تجاذبها هذان التّياران، تمثّل بشكل أو بآخر، نقطة انعطاف هامّة في عملية صوغ المشكل التّأويلي. لذا نجد إيكو يحاول أن يتجاوز هذا الرأي نحو صياغة مفهوم جدلي وديناميّ، يدمج فيه قصدية القارئ وقصدية النّص في نسق تفاعلي/ تعاضديّ، يلغي به من جهة، التّعارض بين الاتجاه البنيوي، (قصدية النّص)، والاتّجاه ما بعد

---

[1] المرجع نفسه، ص142

[2] يحيى رمضان ، القراءة في الخطاب الأصولي، ص 143، 143

[3] بارة عبد الغني، الهيرمينوطيقا والفلسفة، ص335.

البنيوي (قصدية القارئ). يسمي إيكو هذا النّسق التّفاعلي بـ"التّعاضد النّصّي"[1]. ومن جهة ثانية يلغي فكرة البرنامج الآليّ الذي يطابق قصدية النّص بمقاصد الكاتب الفعليّ،

تنبثق جدة وفرادة إيكو، من كونه يتجه نحو سميأة مفهوم القصدية، حيث أن كلا من المرسل (الكاتب) والمرسل إليه (القارئ) يحضران في النص، ليس باعتبارهما قطبي فعل التلفظ، بل منظورا إليهما على أنهما دوران فاعليان من أدوار التلفظ، كما في طرح "جاكبسوم". في هذه الحالة السيميائية يتمظهر المؤلف – نصيا– كأسلوب متميز أو لهجة نصية (...)، وكموقع فاعلي[2]. وبهذه التّحديدات، ينتهي إيكو إلى أنّ الكاتب والقارئ استراتيجيتنا نصيتان تشكلان الشرط الضروري لترهين التعاضد التأويلي النصي، "وحينئذ تكون مقصدية النّص ذات فائدة كبيرة في التأويل، فمقاصد المؤلف ومقصدية النّص يتلقاهما قارئ عبر العلامات اللغوية فنفهم ما تيسر ثم يتأول حسب العلاقات التي تكونت لديه"[3].

ومن منطلق دينامية مفهوم الاستراتيجية التي تراهن في إنجاح احتمالاتها على توقعات حركة الآخر في عملية التلقي، فإنّ القارئ "التّجريبي، بحكم كونه فاعلا ملموسا لأفعال التّعاضد، ينبغي له أن يرسم لنفسه فرضيّة المؤلف، مستخلصا إياها من معطيات الاستراتيجية النّصية مضبوطة"[4]، ومه هذا إلّا لأنّ النّص "يستشف وجود قارئ نموذجيّ، يكون جديرا بالتّعاضد من أجل التأويل النصي، بالطريقة التي يراها، هو المؤلف، ملائمة وقمينة بأن تؤثر تأويليا بمقدار ما يكون فعله (المؤلف) تكوينيا"[5].

بهذه الرؤية التفاعلية التي تمزج بين معايير النّص وفعالية القارئ في التّأويل، نتجنب النظرية المحايثة التي تقول بوجود المعنى في النص، وأيضا المقاربة التفكيكية التي تسلم بسلطة القارئ المطلقة. إن أي نظرة شاملة للقراءة ينبغي أن تدمج في سيرورتها الأطراف البنيوية والتداولية الثلاثة، المشكلة لسيرورة اشتغال الدلالة:

"النّص نفسه بوصفه مجموعة من الدوال يجب تأويلها.

نص القارئ، أو القارئ بوصفه نصا.

---

[1] إيكو، القارئ في الحكاية، ص 85.

[2] إيكو، القارئ في الحكاية ص76.

[3] محمد مفتاح، دينامية النص، بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2، 1990، ص 182.

[4] إيكو إمبرتو، القارئ في الحكاية، ص77.

[5] المرجع نفسه، ص 68.

تلاقي النّص والقارئ، أي عمل الدلالة"[1].

وعلى الرّغم من أنّه لا وجود للنّص خارج تأويله، فإنّ القراءة لا يمكن أن تتعارض مع بعض المعطيات الموضوعية في النص[*]، ذلك أنّ إهمال القارئ لهذه المعطيات، قد يؤدي إلى تشويه النّص، وبالمقابل، فإنّ ترهينه لها، ينبهه إلى أبعادها الدّلالية وآثارها في عملية بناء موضوع التأويل، لأنّها تنهض بوضيفة "الإبراز الذي يفرض على القارئ بعض عناصر السلسة التعبيرية"[2] التي تحتم عليه الالتزام بها في نشاطه القرائيّ.

---

[1] جماعي، نظريات القراءة، ص58.

[*] مثل المعطيات التاريخية وأسماء الأعلام.

[2] ميكائييل ريفاتير، معايير تحليل الاسلوب، ترجمة : حنيد لحميداني، الدار البيضاء، منشورات دراسات سال، ط1، 1993. ص5.

المبحث الثّاني: أبعاد الممارسة التّأويليّة: التّأويل وضرورة التّقييد:

لا تختلف عملية تأويل الخطاب عن عملية إنتاجه، كما أنّهما ليستا بالعمليتين المنبتّتين عن أية قيود، ولا هما بالمستقلّتين عن الشروط التي يفترضها التخاطب، فهاتان العمليتان تتقيدان حتما بقيدين أساسين:

القيد الأول يتعلق بـ: "العلاقة التي تربط الذّات المتلفّظة والذّات المُؤوِّلة بالموضوع اللّغوي".

القيد الثاني يتعلّق بـ: العلاقة التي تربط هذين (الذّات المؤوِّلة والذّات المتلفّظة) بعضهما ببعض[1]. ونلحظ هنا أنّ العلاقة التي تربط الذات المتلفظة بالموضوع اللغوي هي علاقة إنتاجية، بينما تتمثّل العلاقة التي تربط الذّات المؤوِّلة بالموضوع اللّغوي هي علاقة تأويليّة، في حين يمكننا تسمية العلاقة التي تربط الذات المتلفظة بالذّات المؤولة في القيد الثاني بـ"العلاقة التّواصلية"، القائمة هي بدورها على عملية إنتاج الموضوع اللّغوي وعلى عملية تأويله.

ويمثل القيدان السابقان أهمّ الأركان التي يقوم عليها العقْد الذي يربط طرفي الخطاب، بوصفه إطارا يشمل عملية إنتاج الفعل اللغوي وتأويله ويحيط بها.

ولمّا كان وراء كل إنتاج لغوي ذاتً خاصة "لها مقصد، لها رغبة لها..."[2] باختصار لها "**مشروع للقول**"[3]، وكان التّجسيد المادي الوحيد لهذه الرغبة، ولهذا المشروع القولي الذي يحمله المؤلف إلى متلقيه يتمثل في النّص ، فأنّه من الطبيعي أن يكون هذا النّص مركز التقاء المؤلف بقارئه، وبالتّالي هو نقطة التقاء سيرورة الإنتاج بسيرورة التّأويل، من أجل إحداث التّعاون المطلوب لإنجاح فعل التّأويل، ومن ثمَّ تحقيق المقصود من مشروع القول، والوصول به إلى غايته المنشودة.

غير أنّه لن يكون هذا التّعاون ناجحا ولا منسجما مع مرادات، ومقاصد صاحب مشروع القول من قوله إذا غاب شرط انسجام النّص وتماسكه، أو قيد "**وحدة النّص**" بتعبيرنا، **ودليل دعوانا** هذه أنّ هذا هو الشيء الوحيد القابل للاختبار في العملية القرائية، والذي من خلال الاعتماد عليه فقط، يتم منح صفة الشّرعية أو عدمها لتّأويلات القرّاء المتعددة والمختلفة

---

[1] Langage et discours,p,22.

[2] Ibid, p 94.

[3] Ibid, p 94.

للنّص، لأنّ "أيّ تأويل لأيّ جزء معيّن من النّص لن يكون مقبولا إلّا حين تؤكّده جزيئات النّص الأخرى، أو على الأقلّ لا تشكّك فيه[1] وفي مدى مشروعيته ومقبوليته.

يعدّ هذا الشّرط التأكيديّ لتأويل جزء معيّن من النّص بجزيئات أخرى من النّص نفسه، **رقيبا نصيا** يراقب مسارات القارئ أثناء العملية التأويلية، بل يتمكّن من إخضاعها لمعيار الاعتبار والقبول من عدمه، وهذا هو المقصود بانسجام النّص الذي ليس له من مفهوم آخر غيره من خلال مراعاة أجزائه واعتبارها كلها في عملية الفهم، – كما يؤكّد إيكو– أّن هذا المفهوم القديم جدا والذي يرجعه إلى أغسطين (...) هو إذن الرّقيب على مسارات القارئ التي لا يمكن التحكّم في مصيرها[2] من دون مراعاته واعتباره. باختصار إنّ **انسجام النّص** هو المعيار الذي باعتماده يتحقق التأويل الصحيح والمقبول ويعرف؛ وبإهماله أو عدم اعتباره "فلا قيمة لأيّ تأويل"[3] يتوصّل إليه القارئ.

من جهة أخرى، نجد هذا الشّرط الهام في الخطاب الأصوليّ شرطا معتبرا و مؤطّرا للقراءة السّليمة، فقد عزا **الغزالي** لبعض الأصوليين أن لا يؤدي التأويل لرفع النّص أو شيء منه، فقال : " قال بعض الأصوليين كلّ تأويل يرفع النّص أو شيئا منه فهو باطل"[4]، إنّ ذكر **الغزالي** لهذا القيد كمسلّمة في قبول التأويل، وطرحه كظاهرة طبيعية، بل والحكم على كلّ تأويل لا يتقيّد به بأنّه تأويل باطل ومردود، يشير إلى نقطة هامّة والتي أثارت عنوان البحث، وهي علاقة التّأويل بقضيّة، الحدّ وضوابط الممارسة التأويلية، وإلى أيّ مدى يعدّ هذا الطّرح من النّاحية المعرفية مشروعا، وهذا ما سنبيّنه في النّقطة التّالية:

1/ أطروحة الحدّ وسياق القول:

لا جرم أنّ التّأمّل في جوهر النّظريات النقدية المعاصرة يقتضي معاودة النظر في كثير من المرتكزات التي تمّ الاعتماد عليها من قبل دعاتها في بنائهم لطروحاتهم الفكرية والفلسفية، تلك الطروحات التي خلفت فوضى عارمة على مناهج تحليل الخطاب؛ ذلك أنها هزّت أركان المعرفة العلمية بدورانها في فلك الدائرة التأويلية؛ إذ لم تعد توجد "ذات قصدية

---

[1] Eco Umberto, Les limites de l’interprétation ,p40.

[2] إيكو، التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص، 79.

[3] المرجع نفسه، ص، 79.

[4] الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، ج1، ص 498.

وواعية تكون مرتكزاً للعملية التأويلية، ولا توجد موضوعات خارجية مستقاة عن هذه الذات، ولكن كل ما هنالك منظورات متباينة ومتزاحمة، أي عملية من التأويلات المتناسلة التي لا نهاية لها... وذلك لأنّ الوجود – في نهاية الأمر – ليس إلا أعراضاً وسطوحاً لا ماهية لها"[1]. ليصعب معها بعد ذلك الاهتداء إلى روح النّص وجوهره؛ بل أنّه ليستحيلُ معها إلى مدونة تمارس عليه مختلف أشكال الاستنطاق والقسر والإجبار؛ مسترشدة – في أغلبها– بفلسفة إنعدام المعرفة اليقينية، واستحالة الوصول إلى الحقيقة بدعوى الانفتاح المطلق للقراءة؛ وهو إنفتاح يعكس حجم الفوضى التّأويليّة التي تقودنا "إلى الشكّ في كلّ شيء في نهاية الأمر، وهو ما يعيدنا مرة أخرى إلى ارتباط نظريات التّلقّي الجديدة، التي لا تقول بتعدد قراءات النّص الواحد، بل بلا نهائيتها، باستحالة المعرفة اليقينية"[2]. فلا تعود اللانهائية إذاً لكون التأويل ينصبّ على "مادة" صعبة المنال، عسيرة الفهم، وإنّما، بالأوْلى، لأنّه لا ينصب على "شيء". إذا لم يكن في استطاعة التأويل أن يكتمل فذلك لعدم وجود ما يُؤَوَّل. فليست هناك درجة صفر للتأويل و"كلّ علامة لا تشكّل في ذاتها الشيء الذي يعرض نفسه للتأويل"، لا وجود للمُحَال إلي، بل كلّ محال إليه يُحيل هو بدوره؛ أي أنّه يدلّ ويعني إلى ما لانهاية.

من هنا تبرز أهمية الدعوة إلى ضرورة ترشيد الممارسة التأويلية، وتكمن الأسس التي تبرّر هذه الأهميّة في موقف عقلانيّ يسلّم بمبدأ "**الحدّ**"، باعتباره إوالية فطرية في الذهن، تسمح للإنسان بالتّفريق بين كائن وكائن آخر، وبين شيئ وشيئ آخر، في مغامرة بنائه للمعرفة ولأشكال تفاعله مع العالم"[3].

ويتأسّس هذا الموقف النّظري من التّأويل على خلفية فلسفية وإبيستمولوجية ترى أنّ " المشكل الفلسفي للتّأويل يرتكز على تشييد شروط التّفاعل بين الإنسان والعالم، حيث يخضع البناء لبعض الإكراهات"[4] التي تحدّه.

ولا يخفى أنّ عملية البناء المعرفي واكتساب المعنى التي تحدّد شروط تفاعل الإنسان مع العالم، تستند إلى نسق من المفاهيم والقواعد "يضم بعضها إلى بعض لربط صلات

---

[1] بوشلاكة رفيق عبد السلام ، مأزق الحداثة: الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة، مجلة (إسلامية المعرفة)، السنة الثانية، العدد السادس، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ماليزيا، 1996، ص118.

[2] حمودة عبد العزيز ، المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ذو الحجة 1418هـ، إبريل/ نيسان1988م، ص105.

[3] بوعزة محمد، استراتيجية التأويل، ص 88.

[4] المرجع نفسه، ص16.

وعلائق بين أثاث الكون، حتّى يتحقّق نوع من الانسجام والاتّساق بين الأثاث بعضه ببعض، وبينه وبين الإنسان"[1]،

من هنا نلاحظ أن هذا الموقف من طبيعة التأويل، هو موقف فلسفي من العالم ومن مفهوم الحقيقة، يلح على ضرورة تحديد المعايير والقواعد لرسم الحدود والخرائط بين أثاث العالم[2].

ويمكن من خلال ما سبق عرضه، رصد حالتين للتّأويل: **أما الحالة الأولى** فـ"يدخل التأويلُ فيها متاهاتٍ لا تحكمها أيةُ غاية"[3] ، الذي يعتبر النّص نسيجا من العلامات والإحالات اللّا متناهية؛ "وهو آلية للتّشتيت وليس لقول الحقيقة أو التّعبير عن الدّلالة"[4]. لأن النّص يبقى عبارة عن مرجعيات متداخلة، تعمل على إدراج التأويل داخل المسيرات الدلالية الممكنة كلِّها، وضمن السياقات كلِّها. والتأويل هنا لا يسعى إلى غاية محددة كما قلنا، لأنّ الغاية تبقى هي الإحالات ذاتها. ويندرج هذا التأويل في إطار التّيار الذي يسلّم باللّا حقيقة واستحالة التّحديد"[5]؛ وهو التيار التفكيكي ذو الأصول الهرمسية والغنوصية[6].

أمّا **الحالة الثّانية التي يمكن رصدها للتّأويل**، فيكون فيها – أي التأويل– محكومًا بمرجعياته وحدوده وقوانينه الضّابطة، حيث تحيل كلُّ علامة إلى أخرى، وفق مبدأ المتَّصَل الذي يحكم الكون الإنساني؛ وهنا تتحكم بالتأويل فرضياتٌ خاصة بالقراءة. **و**لا ينفي هذا الإتّجاه وجود معنى للنّص، لا يشكّل بالضّرورة المعنى الأحادي والوحيد، بل هو مجرد احتمال يرجّحه التّأويل من بين احتمالات عديدة. وهو ما يعني تسليم هذا الاتجاه التّداولي بتعدّدية النّص، وإنتاجية فعل القراءة، كما هو معروف في سيميوطيقا التلقي ونظريات القراءة.

إن النتيجة المباشرة لهذا الموقف في التّأويل هو "بناء موضوع النّص؛ وفي هذه السيرورة البنائية، يتمّ ترهين معايير النّص وسياق التّلقي[7] بما يسمح بترشيد آليات القراءة. في

---

[1] محمد مفتاح، المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999، ص6.

[2] بن بوعزيز وحيد، حدود التأويل، ص125.

[3] إيكو إمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص 11.

[4] بوعزة محمد، استراتيجية التاويل، ص 83.

[5] مارجريت روز، ما بعد الحداثة، تر: أحمد الهاشمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994، ص14.

[6] بن بوعزيز وحيد، حدود التأويل، ص 125.

[7] بوعزة، استرتيجية التأويل، ص83.

حين تتجلى النّتيجة المباشرة للموقف الأول –الذي يسلم باللّا حقيقة– تكمن في أنّ عملية التّأويل ليست "قمعا أو كبتا للنّص، بل إطلاق العنان لسيرورته الدّلالية، كي تنتشر في كلّ الإتّجاهات، بحسب رغبات المؤوّل"[1] أثناء ممارسته للتّأويل.

2/ ضوابط الممارسة التّأويليّة:

يلاحظ المستقرئ لأغلب المقاربات النّقدية المعاصرة أنّها تسعى إلى تغييب النّص، وقطعه عن إطاره الرّوحي والثّقافي والإنساني؛ ؛ ذلك أن النّص في تصورهم ليس حقيقة موضوعية، وهذا يطرح تساؤلات عدّة حول مدى إدراك هذه المقاربات لحقيقة العمليّة التأويلية؛ لأنّ: "النّص ممارسة ذات معنى وليس فعلاً مجانياً"[2]. بل إنّ قصور بعض تلك المناهج عن إنجاز قراءات سليمة للّنص؛ حرّك دواعي البحث والتنقير عن آليات تعصم المؤوّل من الوقوع في زيغ التأويل المكروه والممجوج؛ ولعلّ حجم الاعتداء المعرفي الذي وقع على النّص من قبلها – أي من قبل هذه المناهج– دفع ببعض أعلام الفكر والنقد إلى وضع قيود تحول دون تجاوز الحدود؛ وإلى "إعادة الاعتبار مرة أخرى لأهمية – بل لضرورة – تحديد ضوابط للتأويل تعصم المعنى من الذوبان، وتحدّ من سلطة القارئ في إملاء أهوائه وميوله على النّص"[3]؛ لأنّ "النّص ليس هراءً وإنّما له آليات نموّه وانتظامه وليس تأويله سائباً غير خاضع لأية إلزامات أو هذياناً محموماً"[4] لا يُلجم.

وقد كانت محاولات أمبرتو إيكو من بين أهم المحاولات المعاصرة التي حاولت الإجابة عن سؤال حدود التأويل. لقد بنت السميائيات التأويلية "لأمبرطو إيكو" نفسها بحيث تستطيع الجواب عن هذا السؤال بشكل يضمن حرية القارئ وفعالياته، في الوقت نفسه، الذي لا يسلّم فيه أن تصبح القراءة وسيلة غير منضبطة ومن دون قيود بحيث تستبيح النّص وتنتهك وحدته وانسجامه الداخلي الذي بناه به صاحبه.

---

[1] بوعزة محمد، استرتيجية التأويل، ص 84.

[2] Julia Kristiva, la revolution du langage ,poins ,Editions du seuil ,1974, p, 340.

[3] تاج الدين مصطفي ، النص القرآني ومشكل التأويل، ص 22.

[4] مفتاح محمد ، مجهول البيان ، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1990، ص108.

ولقد أفاض **إيكو** في ذكر الحجج التي بفضلها لا تخاطر السميائيات بترك الحابل على الغارب لكل النزاعات التفكيكية الطائشة (أو حتى غير الطائشة[1])، لأن للمعنى–شئنا أم أبينا– قواعد وقوانين تضبط ليس عملية إنتاجه فحسب، ولكن أيضا مسيرة تأويله. وليس من المعقول أن يترك النّص لعنف القارئ المزهو بقدرته، والمسكون بنزواته والمهووس بغرائزه ولذاته، ولمحاولته من أجل استبعاد النّص حتى ينصاع لما يريد[2].

من هنا، يتبنّى **إيكو** في مقابل التّأويل التفكيكي، اللامتناهي، موقفا نظريا وفلسفيا، ينظر إلى التأويل على أنّه نشاط سيميائي، تحكمه قواعد ومعايير.

ولإرساء خلفيات هذا الموقف إبستيمولوجيا، يشيد إطار نظريا شديد الوضوح، لا يترك مجالا للشك في موقفه الفلسفي البعيد عن التفكيكية، والمنتمي للعقلانية، حيث تكون حرية التأويلات مقيدة بالقواعد اللسانية والسيميائية للنص، مادامت هذه الحرية جزء من الآلية التوليدية للنص. لهذا السبب، ينبغي أن ينظر إلى النّص على أنّه وسيط لتأويلاته الخاصة، ويستلزم هذا الموقف النظري من النص، وجود لغة نقدية تعمل بوصفها ميتا لغة، وتضبط المقارنة بين النّص وكل تاريخه، والتأويل الجديد.

ولكن ما هو قمين بالانتباه أن الحديث عن الضوابط في قراءة النصوص لا ينبغي أن يفهم في إطار تضييق مسالك الفهم والتأويل، بل إنّ الممارسة التأويلية المنتجة للمعنى ضرورة معرفية وحضارية.

وقد وقفت الدراسة على آليتين من آليات التّأويل، تتأسّسان بدورهما كضابطيْن من ضوابطه في المنجزيْن الأصولي والسّيميائيّ التّأويليّ – دائما– والمقصود بهما: **آلية اللّسان،** ونهوضها قيدا تأويليا، بالاعتماد على شهادتها اللّغوية الدّاخلية لأيّ تأويل أو فهم معتبر، أما الآلية الثّانية التي قصرنا عليها البحث، فهي **آلية القصد،** وعدها قيدا تأويليّا مهمّا جدا في ضبط العملية التّأويلية، وفي فهم وتأويل النّص القرآني خاصّة. وسنبتدئ **بآلية اللّسان** بالبيان والتّوضيح:

---

[1] Joelle réthoré ,l'interprétation fondement du langage et codition de toute signification , protée ,printemps ,1998 ,p19.

[2] Eco Umberto, Les limites de l'interprétation,p37.

1/ آلية اللّسان قيدا تأويليا:

لا ريب أنّ القراءة المنفتحة هي القراءة التي تفضي إلى إثراء النّص وتوسيع نطاقه الدّلالي؛ وبالتّالي تقودنا إلى توسيع طاقات عبارة النّص؛ بيان ذلك أنّ لفظ الانفتاح لا يعني الانفلات من أسر اللّغة، وعبثية القراءة وتناسلها ولا نهائيتها، وإنّما التّسلّح بالوعي التّأويلي باعتباره إطاراً مرجعيّا للقراءة الأسلوبية[1]؛ بل إنّ الضوابط التي تقيد النشاط التأويلي، "هي أدوات الثراء، وصلاحيته للحياة ومقاومة العدوان. لقد افترض الباحثون المتقدمون أّن كل إخلال في تأويل كلمة عدوان على الجماعة والماضي والحاضر، عدوان على الثراء. الثّراء إذن، له قوانين ومن هنا كان مبدأ التّرجيح بين التّأويلات"[2] كي لا تنتفي خاصّية الثّراء اللّغوي هذه.

فالنّظام اللّغوي إذاً، على هذا التّقدير، "وسيلة منها وباستخدامها، يمكن إنتاج سلاسل لغوية لا نهائية، وإذا ما بحثنا في قاموس عن معنى مصطلح، سنجد تعريفات ومترادفات، ومن ثم كلمات أخرى. ونستطيع أن نتابع البحث عن معنى هذه الكلمات، ومن خلال تعريفها نستطيع الانتقال إلى كلمات أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية"[3]. ومن ثمّ يكون المطلوب هو **الانفتاح الواعي** على معاني النّص، ذلك الانفتاح الذي يسوغ مشروعية القراءة الحضارية؛ ويدحض الانفتاح اللانهائي الذي لا يؤوّل إلى غاية، صحيح – يقول **أمبرتو إيكو**– "إنّ النّص المفتوح يبقى نصًّا، يبعث قراءات لا نهائيّة"[4] بوصفه نتيجة لاستخدام الإمكانات المتاحة لنظام النص اللّغوي، غير أنه لن يبقى "مفتوحا بنفس الطّريقة السّابقة؛ ففي عملية إنتاج نص ما يختزل المرء نطاق الموضوعات اللّغوية الممكنة"[5] أثناء القراءة، ممّا يعني أنّه لا "يسمح بأيّ قراءة ممكنة"[6] تنتج عن هذه القراءة.

---

[1] ينظر: عدمان عزيز، قراءة النص الأدبي من المنظور الأسلوبي الحديث، مجلة ثقافات، كلية الآداب، جامعة، البحرين، العدد 8/7 صيف/خريف 2003، ص32–33.

[2] ناصف مصطفى، نظرية التأويل، ط1، النادي الأدبي الثقافي، جدة، المملكة العربية السعودية، 2000، ص201.

[3] إيكو أمبرتو، حكايات عن إساءة الفهم، ترجمة ياسر شعبان، ط1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2006، ص 78.

[4] Eco Umberto , Les Limites de L’interprétation ,P 130.

[5] إيكو أمبرتو، حكايات عن إساءة الفهم، ص 78.

[6] Eco Umberto , Les Limites de L’interprétation ,P 130.

وظاهر من كلام **أمبرتو إيكو** هذا أنّ التأويل ممارسة مسؤولة تراعى فيها خصوصية النّص؛ هذه الخصوصية هي التي تجعل المؤوّل بمراعاتها وفقط، يكشف النِّقاب عن مكنوناته، ولطائفه وأسراره؛ وقد أبرزَ **إيكو** مركزية النّص في الممارسة التأويلية قائلاً: "ليس صحيحاً بأن كل القراءات مقبولة، بعضها خاطئة؛ ذلك أن بعض التأويلات تمسك وبعمق أكثر من غيرها ببنية النص"[1].

ولا غرو من أن التأويل بهذا المفهوم يعني من وجوه: اختبار العقل البشري؛ والتمييز بين مختلف الشرائح البشرية في الإدراك الإنساني؛ ذلك أن النّص المكشوف الذي لا يتجاوز عتبة الإخبار يستوي في فهمه عامّة الناس؛ وبهذه المساواة تختفي القراءة الإبداعية، وتهيمن القراءة الخطية التي لا تفضي إلى إنتاج المعرفة الإنسانية[2].

ومن أجل الحدّ من تسيّب الممارسة التّأويلية؛ رأى الدّارسون في هذا الموطن، "أنّ عملية التّخاطب نفسها تفرض شيئاً من التحّديد لتكاثر القراءات، فالأثر الأدبي، مهما كان غامضاً يحتوي على دلالات معيّنة يتقيّد بها تأويله ويحُدّ به فهمه، وأوّل هذه الحدود اللّغة التي يظهر فيها"[3] هذا الأثر الأدبي.

بداية، إنّ التسليم بأنّ هناك شيئا على الأقلّ، يمكن أن تدلّ عليه أية رسالة Message، يستلزم القول بتوفّر الملفوظات على معنى حرفي/ أولي، هو ما نفهمه من الرّسالة دون بذل أي مجهود تأويلي، لكن، بما أنّ ضرورة التّأويل تنشأ من وجود سوء الفهم والتّوتر، فإنّ النّصّ، قد يصبح نقطة انطلاق لمسارات تأويلية متعددة، في هذه اللّحظة، يشتغل المعنى الحرفي/ الأولي في النشاط التأويلي، كنواة دلالية أولى، تشكّل منطلقا لعملية بناء هذه الاحتمالات والحدوس بالاستناد إلى العلامات والعلاقات الظاهرة للرسالة. ذلك أنّ التّأويل بوصفه استراتيجبة تعيد قراءة الأنساق وفق احتمالات جديدة. يفترض إرساء قاعدة يتم وفقها ترهين التأويل. في هذه الحالة، "توفر هذه النواة الدلالية ما يسمى بالدّلالة التعيينية المباشرة"[4]، بحيث لا تحتاج إلى بذل أي مجهود تأويلي. إذ إنّ تعيين ارتكاز الخطاب بالتفاف عناصره

---

[1] Umberto Eco , Les Limites de L'interprétation ,P 43.

[2] عدمان عزيز، تأويل الخطاب القرآني بين الانضباط النصي والانفلات الدلالي، مجلة المسلم المعاصر، العدد 122، السنة، 2006، عدد الصفحات:9 – 40.

[3] الواد حسين، مناهج الدراسات الأدبية، منشورات عيون، المغرب، 1984، ص76.

[4] بوعزة محمد، استراتيجية التأويل، ص 78.

على نواة مركزية، تشكّل قوة جذب لحقل دلالي تحدّده هي وفق منظور قرائيّ لنسق الخطاب يراعي انسجامه، ما من شأنه أن يعين ذلك على تحديد معالم المجال الذي تدور فيه ترجيحات الدّلالات المحتملة، ليأتي بعد ذلك فعل التأويل على إتمام هذه العملية باختيار ترجيح واحد من ضمن حقل التّرجيحات.

لكن توجد اعتراضات إبستيمولوجية حول إمكانية وجود هذا المعنى الأوّل في اللّغة، وحول إمكانية تحديد فرق واضح بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي. تصل هذه الاعتراضات النظرية حد التعارض. فهناك من يذهب إلى تأطير المعنى الحرفي في سياقات ووضعيات تتطابق مع الدلالة المتداولة في المحافل العلمية والتقنية. يحدد محمد مفتاح مميزات هذه الدلالة العلمية فيما يلي:

"-المعجم العلمي خال من الإيحاء والتراكم محدد الدلالة غير قابل للاشتراك والترادف.

-تراكيبه غير مكررة ولا تعيد نفسها.

-نمو المعنى واسترساله في تشاكل وحيد.

-منطقية التراكيب"[1].

في الاتّجاه المعاكس، يرى المنظور التّصوري والمفهومي في دراسة اللغة بأنّ اللّغة اليوميّة والعلمية تستند في منطقها إلى إواليات الاستعارات. إنّ التّصور السّائد لدى أغلب الناس يعتبر "الاستعارة أداة خاصة بالخيال الشعري والتحسين البلاغي. إنها تقتصر على الاستعمالات الراقية للغة وليس العادية. بل ينظر إلى الاستعارة بوصفها خاصية اللّغة، تميّز الكلمات ولي الفكر والفعل (...) لهذا السبب يعتقد أغلب الناس بالقدرة على الاستغناء عن الاستعارات. على النقيض، نرى أن الاستعارة تهيمن على كل الحياة اليومية، ليس فقط في اللّغة، ولكن في الفكر والفعل. إنّ نظامنا التصوري اليومي الذي يسمح لنا بالتفكير والتصرف. في جوهره، من طبيعة استعارية ومجازية؛ يضاف إلى ذلك، أنّ الكثير من التعابير تبدو عبثية في مستواها الحرفي السطحي، بحيث لا يمكن فهمها إلّا بتأويلها. إنّ المعنى الحرفي قد يصدق في حالة جزئية جدا. هي حالة "المعنى اللّفظي، ويتعلّق بمعاني الألفاظ المفردة؛ ما يفهم منها وما تدلّ عليه"[2] في الأساس.

[1] مفتاح محمد، دينامية النص، ص54.

[2] بوعزة محمد، استراتيجية التأويل، ص78.

ومهما يكن من أمر، وعلى الرّغم من كلّ الجدل المثار حول هذا المعنى، يعتقد **إيكو** "بوجود معنى حرفي للموضوعات المعجمية، هو ما تدونه المعاجم في البداية، ويصرح به رجل الشارع عندما نطلب منه معنى كلمة محددة"[1]، لذا فإن افتراض وجود هذا المعنى الأولي، هو ضرورة إبستيمولوجية، يقتضيها النّشاط التّأويلي من أجل تفعيل دلالات جديدة، وتتوقف إمكانية هذه التأويلات، على قدرة المؤول على إيجاد نوع من الارتباط الدّلالي مع هذه النواة الأولى/ المعنى الأولي.

غير أنّه يجب على القارئ/ المؤول – حسب ما **يرى إيكو**– أثناء مقاربته للنّص، "أن يؤَوِّل بناء على قدرات النّص اللّسانية آخذا في الاعتبار اللسان بوصفه تراثا اجتماعيا[2]، ويقصد إيكو بـ تراث اجتماعي، ليس لغة معينة بوصفها مجموعة من القواعد النحوية، لكن علاوة على كل الموسوعة التي بنيت من خلال ممارسة هذه اللغة[3]، وفي المقابل ينبغي على فعل القراءة بالطبع أن يأخذ بعين الاعتبار هذه العناصر في مجموعها وإن كان من غير المحتمل أن قارئا واحدا يمكنه أن يتحكم فيها كلها[4]، ومن اللّافت حقا أن نجد الشّافعي وهو يتحدث عن مفهومه للسان العرب يشير إلى استحالة استجماع القارئ لمجمع اللّسان، موضحا إمكان تحصيل الجماعة في كلّيتها له، مقارنا في ذلك بينه وبين الحديث النبوي الذي لا يمكن لشخص واحد أن يجمع كل أطراف الحديث، وإمكان ذلك للأمة[5].

فإذا كنت أريد أن أؤول نصا فينبغي علي باختصار، كما يؤكد أمبرطو إيكو، أن أحترم رصيده الثقافي واللسني[6]. إنّ هذا الرصيد الذي لا يمكن أن يتحقق فهم للنّص إلا باعتماده أداة في هذا الفهم، ونموذجا في التحليل، ما هو إلّا الموسوعة التي يشدّد إيكو على احترامها ومراعاتها في عملية تأويل النصوص.

---

[1] بن بوعزيز وحيد، حدود التأويل، ص22.

[2] Les limites de l'interprétation,p,133.

[3] المرجع نفسه، ص،133.

[4] المرجع نفسه، ص،133.

[5] الشافعي محمد بن إدريس، الرسالة، ص 41.

[6] Les limites de l'interprétation,p,133.

إنّ الموسوعة هي المجموعة المسجلة من كل التأويلات المدركة موضوعيا بوصفها مكتبة المكتبات[1]، أو بتعبير آخر، إنّها تمثّل المعرفة التي تختزنها الثّقافة داخل إرث المعارف الجماعية[2]. تلك المعارف الجماعية التي تسري بين أفراد مجتمع أو جماعة ما، والتي ليس من الضروري، ولا هو من الممكن أن يتحكم فيها فرد واحد، مهما اتسعت معرفته، بل هي من سمات المجموعة أو الجماعة باعتبارها كذلك. إنها المعرفة الجماعية والمشتركة والموزعة بين أفراد مجتمع أو جماعة ما، والتي يمتلكها المجتمع في كليته ولا يحيط بها فرد واحد من أفرادها في كلّيتها. من هنا، تعتبر الموسوعة بوصفها مسلّمة سيميائيّة[3] وفرضيّة إبستمولوجية تجسّد[4] النّموذج المقابل لنموذج المعجم. ولا يتعلّق هذا التّميّز، بطبيعة الحال، بالمعاجم والموسوعات الحقيقية باعتبارها مصنّفات تحمل هذين الاسمين، أي معاجم وموسوعات من لحم ودم[5]، ولكن الأمر يتعلق بالنموذجين المجردين اللذين يستهدفان وصف شكل وعينا السّميائي[6].

وإذا كان الهدف المثالي الذي يستهدفه نموذج المعجم هو وصف المعرفة بألفاظ لسانية محضة[7]، فإن الموسوعة تسعى إلى الأخذ بعين الاعتبار أيضا معرفتنا للعالم[8] حيث ينبغي ضرورة تجاوز هذه اللسانيات المحضة.

إنّ من بين ما يمكننا أن نتوصل إليه بخصوص هذا المفهوم هو أنّه يمثل المشترك الساري بين المتخاطبين، والمعهود الذي ألفته الجماعة اللغوية، لأنّه سجلها الثقافي وديوانها العلمي والحضاري الذي تعبر عنه مفرداتها اللّغوية. أنّه جماع المعرفة التي يتقاسمها أفراد هذه الجماعة والتي تعطي للعلامة اللّغوية بعدها الاجتماعي التّداوليّ الذي يجعل منها وحدة ثقافيّة، وليس مجرّد وحدة لسانيّة محضة لا تتجاوز البعد المعجميّ الصرف، "إن العلامة فيها

---

[1] إيكو، السّيميائية وفلسفة اللّغة، تر، أحمد الصمعي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2005، ص110.

[2] إيكو إمبرتو، العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، تر، سعيد بنكراد، راجع النص، سعيد الغانمي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007، ص 148.

[3] إيكو إمبرتو، السيمياء وفلسفة اللغة، ص 110.

[4] ا إيكو إمبرتو، العلامة، ص 148.

[5] المرجع نفسه، ص 144.

[6] المرجع نفسه، ص،144.

[7] المرجع نفسه، ص 144.

[8] المرجع نفسه، ص،144.

تحيل على ثقافة وعلى حضارة وعلى مجتمع"[1]. والعلامات المكوّنة للفعل اللّغوي ستكون بهذا الاعتبار مسكونة و"مملوءة بمعرفة تتوقّف (...) على الُمرشَّحات المؤسّسة للمعنى، المبنية والموضوعة من قبل المتلفّظ والمؤوّل[2]، والمحددة بالممارسات الاجتماعية اللغوية التي تميز الجماعة البشرية التي ينتمي إليها كل من منتج الخطاب ومؤوّله. إنّها محكومة- بتعبير آخر- "بالتجسيدات اللغوية للتجارب التي يمتلكها الأفراد المنتمون لهاته الجماعات أو المجموعات البشرية باعتبارهم ذوات فردية وجماعية[3]، ورغم أنّ هذه التّجسيدات تختلف باختلاف المجتمعات اللّغويّة، لكنّها منظّمة عند كلّ هذه المجموعات "من خلال مادة لغوية دلالية صورية"[4]

إنّ مفهوم **الموسوعة** الذي أسّسه النّاقد السّميائي "**أمبرتو إيكو**" لضبط عملية التّأويل، وتقييدها حتّى لا تخرج عن كونها تأويلا (..) إلى كونها استخداما (...) ولأنّه بهذه الخصائص، يقترب اقترابا شديدا من مفهوم **معهود العرب** الذي أصّله الإمام الشّاطبي تحت مبدأ اشتهر به الشّاطبي هو أميّة الشّريعة لأنّه - أي مفهوم **معهود العرب**- مكوَّن من مكوّنات **لسان العرب** بالمفهوم الأصوليّ على وفق ما بينا في الفصل الأول من هذا البحث، ذلك اللّسان الذي ليس هناك من سبيل موصل إلى مقاصد الشّارع التي يجسّدها نص الوحي المنسجم والموحّد، غيره، "فهو المترجم عن مقاصد الشارع[5]. إنّ لسان العرب بوصفه جماع شخصية الممارسة اللغوية العربية، معجما ودلالة وتداولا، تصبح العلامة وحدة ثقافية محملة بتاريخ هذا الإنسان العربي في جدله مع محيطه الاجتماعي والثقافي والعلمي. وخلاصة هذا التفاعل بين الإنسان العربيّ ولغته هو ما يسعه لسان العرب، وهو ما لا ينبغي للقارئ أن يتجاوزه، أو يحمله ما لا يستطيعه مما ليس من كيانه. لذا يصير **قيدا تأويليا** في المستوى الذي يعبر فيه عن المشترك الذي يسري بين المتخاطبين. هذا المشترك الذي لا يجوز- بحسب الشاطبي – تجاوزه حين تأويل الخطاب إذ لا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة

---

[1] الواد حسين، مناهج الدراسات الأدبية، ص76.

[2] Langauge et discours,p. 26.

[3], المرجع نفسه، ص، 57.

[4] المرجع نفسه، ص،57.

[5] الشاطبي، الموافقات، ج4، ص 240.

رسول الله أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب[1]. ما دام لا يستقيم انسجام النّص القرآني من دونه، مكان انبثاق مقاصد صاحبه، وشرطه الضروري، **وبه يتحدّد**.

إنّ هذا المفهوم ولاندراجه ضمن مسلمة اللّسان، فإنّه يعتبر المفهوم الحاسم للتأويل، والراسم لحدود المساحة الممكنة لحركته، والفاصل بين قراءة أصولية **'راسخة'** ومقبولة، وقراءة **زائغة** غير أصولية، بين قراءة يحكمها منطق محدّد ومرسوم، يستمد شرعيته من مسلماته النابعة من النّص المدروس ذاته، منطق لغوي يعتمد الدلائل والحجج من أجل الوصول إلى المعنى المراد، والبرهنة عليه، وبين قراءة يحكمها الهوى، وتسيّرها العصبية، ويغيب فيها المنطق اللغوي المنضبط لما أراده النّص وأفصح عنه[2] من خلال المسلّمات التي رسمها إطارا عاما لتأويله. لهذا فإنّ أيّ فعل لحرية القارئ ينبغي أن يُضبط بهذا التطبيق لإجراء التأويل مجراه اللازم، واللائق بالنّص، وإذا تجاهله فأنّه سيسقط في تأويلات سيئة للنص.

ولا شكّ أنّ الأصوليين، وهم يحدّدون معايير التأويل والقراءة الشرعية، كانوا مدركين أنّ ذلك يبيّن، على بناء على المخالفة، التأويل الرديء والزائغ، غير أن الشاطبي يميل ربما إلى أن أحسن طريقة لإظهار التأويل الجيد هي الوقوف على الأساس الذي يقوم عليه التأويل الرديء، ومن ثم فقد اهتم كثيرا بتحديد الأساس الذي قامت عليه التأويلات غير المعتبرة، في مصنفه الموافقات، وكأنّه لم يكفه ذلك فخصص الاعتصام كله لهذا الهدف، فأبدأ وأعاد في بيان التأويلات الفاسدة، والجهة التي منها حصل لها الفساد.

وكانت أهمّ جهة يأتي منها فساد التأويل وقف عليها **الشاطبي** ما يتعلّق بلسان الخطاب، اللسان كما أسّسه **الشافعي** وأكمل بناءه **الشاطبي** نفسه، بوصف هذا اللسان الضامن الوحيد لتحقق انسجام النص، ومن ثم إدراك مقاصد النّص/ مقاصد الشّرع.

ولا مشاحة في أنّ خصوبة النّص القرآنيّ، وغنى وسائله التّعبيريّة هو الذي فتح مجال التّأمل الرّاشد، والتّبصّر الواعي في دواخل النّص القرآنيّ؛ وهو تحرّك اقتضته الحكمة الإلهيّة التي استوجبت تنافس البشر وتدافعهم في طلب المعرفة؛ ذلك أنّ الاكتفاء بالجاهز قد يعطل من المدارك الإنسانية، ويقضي على سنة التطور والاختلاف؛ وهو ما أشار إليه الجاحظ – رحمه الله –: "ولو شاء الله أن ينزل كتبه ويجعل كلام أنبيائه وورثة رسله لا يحتاج إلى تفسير

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 64.

[2] لقد وصلنا في الباب الأول إلى أن مسلمات النص قد أشارإليها– بحسب الأصوليين– النص ذاته، فهو إذن بهذا الاعتبار يشير إلى طريق قراءته من خلال المسلمات التي رسمها لتأويله.

لفعل، ولكنا لم نر شيئاً من الدين والدنيا دُفع إلينا على الكفاية، ولو كان الأمر كذلك، لسقطت البلوى والمحنة وذهبت المسابقة والمنافسة[1].

ولا ريب أنّ طبيعة النّص القرآني المتحرّكة تأبى الثّبات والاستقرار؛ وهذا ما عبّر عنه القدماء في كذا موضع، كقول **الزمخشري**: "وتدبر الآيات: التّفكر فيها والتّأمل الذي يؤدي إلى معرفة ما يُدبّر ظاهرها من التّأويلات الصحيحة والمعاني الحسنة؛ لأنّ من اقتنع بظاهر المتلوّ، لم يحل منه بكثير طائل، وكان مثله كمثل من له لقحة درور لا يحلبها، ومهرة نثور لا يستولدها"[2].

ومقتضى كلام **الزمخشري** أنّ الاكتفاء بظاهر النّص هو تضييق لمسالك التّأمل في ثراء النّص القرآني وغني دلالاته؛ فالوقوف عند عتبة المتلو – على حد تعبير **الزمخشري** – هو قصور في الفهم وعجز عن إدراك طاقات النّص القرآني التعبيرية؛ ولعل الصورة التشبيهية التي توسل بها الإمام للتعبير عن حاجة المؤول لاختراق المعهود والجاهز تكفي للتدليل على مشروعية منهج التفكر السّليم الذي يفضي إلى تفجير العبارة القرآنية.

إلا أن القيام بدراسة واعية مسؤولة لبعض النماذج التأويلية المعاصرة للنّص القرآنيّ، تدل على أن الممارسة التأويلية عند بعض دعاة الحداثة محوجة إلى مراجعة نقدية أصيلة؛ لما فيها من الاضطراب المنهجي والتعدي على أصول العربية وضوابطها وقوانينها في استنطاق النص؛ ويكفي للتدليل على هذا الانحراف بعض تخريجات وقراءة **نصر حامد أبي زيد** لكثير من آيات القرآن الكريم؛ الذي تجاوز فيها ما أستقر في التفاسير المأثورة وغيرها؛ وخالف معهود العرب ومألوفهم في التعبير؛ ومنها تفسيره قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق:1): بأنّ "الأمر بالقراءة هنا أمر بالترديد، و(اقرأ) معناها (ردّد) وذلك على خلاف الفهم

---

[1] الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، الطبعة الرابعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1395هـ-1975، الجزء الثالث، ص376. وقريب من هذا المعني ما أشار إليه ابن قتيبة: "ولو كان القرآن كله ظاهراً مكشوفاً حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل لبطل التفاضل بين الناس وسقطت المحنة وماتت الخواطر.... وعلى هذا المثال كلام الرسول r وكلام صحابته والتابعين، وأشعار الشعراء، وكلام الخطباء- ليس منه شيء إلا وقد يأتي فيه المعني اللطيف الذي يتحير فيه العالم المتقدم، ويقرّ بالقصور عنه النقاب المبرَّز". تأويل مشكل القرآن، تحقيق أحمد صقر، القاهرة، دار التراث، 1973، ص86.

[2] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الطبعة الأولى، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية بقم المقدسة، إيران 1414 هـ، الجزء الثاني، ص90.

الشائع حتي الآن والمستقر نتيجة تطور دلالة الفعل (اقرأ) مع تطور مماثل في إطار الثقافة أدي إلى تحويلها من الشفاهية إلى التدوين"[1].

ولا جدال في أنّ التوسل بأمهات التفسير في تخريج الآية الكريمة يقودنا إلى أن مفهوم القراءة المراد من الآية يختلف اختلافاً جوهرياً عن دلالة القراءة في التصور الحداثي المعاصر لتفسير القرآن الكريم؛ لأن القراءة كما يريدها دعاة الحداثة هي خلق جديد للنّص من خلال حرية القارئ المطلقة في التصرف فيه؛ غير أن القراءة المرادة في الآية السابقة كما تقّر بذلك تفاسير القرآن المعتبرة هي: الوحي المنزل على النبيr ؛ وهو الأميّ الذي لا يكتب ولا يقرأ؛ ومن زعم خلال ذلك فقد أعظم القول على الله تعالي؛ وفي هذا السياق رّد أحد المعاصرين على نصر حامد أبو زيد الذي فسَّر القراءة بالترديد؛ مدرجاً إياها ضمن القراءة بالمفهوم الفونولوجي للكلمة: "أنّه أثبت أن هذا المعني خلاف الفهم الشائع، ولو سار قوم على مذهبه هذا لخرج لكتاب الله تفسيرات كتفسيرات الباطنية لا مرجع لها إلا فهم القارئ للنص، وهو حر في فهمه، وهذا خطر عظيم وداء جسيم"[2] .

كما نجد من القراءات المعاصرة للآية السابقة ما ذكره حسن حنفي من معنًى للقراءة لا ينسجم مع سبب نزول الآية وسياقها الدلالي؛ حيث يري أن كلمة (اقرأ) الواردة في أول آية من سورة العلق تعني الإدراك والفهم؛ وهو مفهوم منافٍ لما استقر في المنظومة التفسيرية للآية الكريمة؛ وفي هذا المضمار يقول: "فالقراءة هي الذات والنّص هو الموضوع. وإن أول سورة نزلت في القرآن هي (اقرأ) كفعل أمر، ولما كانت الإجابة (ما أنا بقارئ) أي القراءة بمعني مخارج الحروف وإصدار الأصوات بالفم بعد التعرف على الحروف بالعين ثم تصحيح هذا المعني الصوتي بمعني آخر هو (افهم) في اقرأ باسم ربك الذي خلق... أي افهم وأدرك وتصور. فالقراءة نطق،والنطق بداية الوعي باعتباره فهماً"[3].

وجليّ من خلال تخريج الباحثين لكلمة (اقرأ) أن نصر حامد أبو زيد يربط دلالة الكلمة بالترديد، وهذا يوحي بدلالة تسميع المحفوظ؛ وهو منافٍ لرد المصطفي r في الرواية الصحيحة (ما أنا بقارئ)؛ وحسن حنفي يعزو دلالة القراءة إلى التصور والإدراك؛ وكلاهما بعيد عن

---

[1] أبو زيد نصر حامد ، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، ص66 ينظر المرجع نفسه، ص67-68-69.

[2] الطيار مساعد ، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، ص626.

[3] حنفي حسن ، قراءة النص، مجلة (البلاغة المقارنة ألف)، العدد الثامن، الجامعة الأمريكية، القاهرة، ربيع 1998، ص9

جوهر القراءة وما هيتها كما أرادها القرآن الكريم؛ وفي هذا الشأن يقول ابن كثير – رحمه الله –: "فأول شيء نزل من القرآن هذه الآيات الكريمات المباركات وهنّ أول رحمة رحم الله بها العباد وأول نعمة أنعم الله بها عليهم، وفيها التنبيه على ابتداء خلق الإنسان من علقة وأن من كرمه تعالى أن علم الإنسان ما لم يعلم فشرَّفه وكرَّمه بالعلم وهو القدر الذي امتاز به أبو البرية آدم على الملائكة، والعلم تارة يكون في الأذهان، وتارة يكون في اللسان وتارة يكون في الكتابة بالبنان ذهني، ولفظي، ورسمي"[1].

وأغلب الظن أن انفلات القراءة المعاصرة من عقال الأصول النقلية المأثورة؛ والتي يراها دعاة الحداثة قيداً يحول دون انطلاق التأويل إلى فضاءات معرفية حرة طليقة اليد؛هو الذي أنتج هذه التفسيرات الممجوجة التي تغفل المعجم التاريخي لأسباب النزول؛ ومن ثم فإن التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي الراجح والذي يشهد على توهج معرفي يُعد في نظر الحداثيين مبالغة في عرض مسألة التأويل على نحو لا يؤدي إلى الإقناع؛ بل إن نصر حامد أبو زيد يرى في هذه الموسوعة التفسيرية الضخمة أنها جمدت النّص القرآني، ولم تساعد على نمو التفكير العقلاني المستنير الذي يتصرف في نص بلغ درجة من الكفاية اللغوية تصرفاً منفلتا متميعاً؛ يفضي إلى تأويلات لا تبعد عن بعض تأويلات الخوارج وغلاة الشيعة والصوفية؛ غير أن عين الإنصاف ترى في هذه الموسوعة إضافة معرفية وإضاءة نوعية على ما في هذه التفاسير من مآخذ – كما أسلفنا –؛ حجته في ذلك إنكار الوجود الأزلي للقرآن الكريم في اللوح المحفوظ؛ ذلك أنّه يري أن: "التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلي قديم للنّص القرآني في اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصوّرات حية في ثقافتنا؛ وذلك لأنّ الخطاب الديني يعيد إنتاجها بشكل متكرر عبر قنواته التّعبيرية"[2] .

ولا شكّ أنّ نفي مفهوم الأزلية عن النّص القرآني لا يفتح بحال دلالته على آفاق معرفية راقية؛ بل إثبات هذا الوجود الأزليّ شرعاً وعقلاً هو مصدر الإعجاز ومكمن الكفاية اللّغوية والمعرفية ؛ وقد صدق الله تعالى؛ إذ يقول: {بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ} [سورة البروج: 21-22].[3].

---

[1] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، الجزء الرابع، ص528.

[2] نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص133.

[3] ينظر: عزيز محمد عدمان، تأويل الخطاب القرآني بين الانضباط النصي والانفلات الدلالي، مجلة المسلم المعاصر، العدد 122، السنة، 2006، عدد الصفحات:9 – 40.

إن هذه المعرفة المسماة موسوعة عند إيكو والمسماة معهودا عند الشاطبي، **بوصفها أداة سميائية تأويلية**، هي الفاصل بين التأويل صحيح ومعتبر، وبين تأويل غير معتبر، ومن ثم فهو يسيّج التأويل ويحميه ضد كل من يحاول أن يتسلط على النّص استجابة لرغباته، أو نزواته أو لذاته. لذا لا يمكن أن يسمى مثل هذا تأويلا أبدا، وإن سمي كذلك فهو تأويل فاسد، وإلا فهو مجرد لعب ليس إلا، كما أكد ذلك الأصوليون، وهو مجرد استخدام كما سماه امبرطو إيكو تميزا له عن التأويل.

ولعلّ ما يقرّب بينهما أكثر- **أي بين الشّاطبي وإمبرتو إيكو**- إضافة لتصوّرهما المتقارب للّسان، حيث اللّسان يتجاوز البعد اللّسني المحض إلى الأبعاد الأخرى للّغة، إضافة لذلك رغبة كلّ منهما: التّصوّر الأصوليّ ممثّلا بالشّاطبي، والتصوّر السّيميائي في شخص النّاقد أمبرطو إيكو في الوقوف في وجه التأويلات الخارجة عن النّص، والتي تسيئ عملية فهمه أكثر ممّا تحسن.

إنّ الوقوف عند المنجز الأصوليّ في تقييد عملية التّأويل، من خلال ضابط اللّسان أو معهود العرب كما عند الشّاطبيّ، يجعلنا ندرك ما له من وشائج القربى مع المنجز المعاصر الممثّل في السّيميائيّات التأويليّة كما عند إيكو، بما لا يخفى على المتأمّل المقارن الذي لا يمكنه إلا أن يقتنع بقدرة العقول الكبيرة والأفكار العميقة على التّلاقي على الرغم من تباعد الأمكنة والأزمنة، واختلاف الخلفيات العقديّة والابستمولوجيّة.

هذا فيما يتعلق بقيد اللّسان ومراعاته في الممارسة التأويلية من أجل تأويل سليم للنّص، أمّا القيد الثّاني الذي آثرنا الوقوف عنده في المنجزين الأصولي والسّيميائي التّأويلي، فيتمثّل في آلية القصد أو المقصديّة ومدى أهميّة اعتبارها، وبيان ذلك في الآتي:

2-آلية القصد قيدا تأويليّا:

لا يخفى على أحد أنّ "اللّغة أداة من أقوى الأدوات التي يستخدمها المتكلّم لتبليغ مقاصده إلى المخاطب، والتّأثير فيه بحسب هذه المقاصد؛ وبقدر ما تكون هذه الأسباب مألوفة للمخاطب وموصولة بزاده من الممارسة اللّغوية، فهما وعملا، يكون التّبليغ أفيد والتّأثير أشدّ[1].

---

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007، ص 245.

ولا شكّ أن عملية التّخاطب هذه ستكون محفوفة بجملة من الممارسات التّأويليّة، حيث يكون أيّ نص قابل للتّأويل بطرق متعدّدة، ولكن يجب أن يكون هذا التّأويل خاضعا، ولا بدّ، إلى قواعد محدّدة ومحكمة، ينتفي معها كل ادّعاء باللّانهائيّة. من هنا تكون دراسة العلاقة بين المؤلِّف والنّص أمرًا في غاية الأهميّة على صعيد تقنين الفعل التأويلي؛ إذ إنّ المؤلِّف عندما يكتب نصًّا لعدد كبير من القرّاء فإنّه يدرك أنّ هذا النّص لن يؤوَّل وفقًا لرغباته*، بل على أساس استراتيجيّة معقّدة من التّفاعلات التي تستوعب القرّاء "بمؤهّلاتهم اللّسانية، باعتبارها موروثًا اجتماعيًّا"[1]. والإرث الاجتماعيّ هذا، لا يحيل على لغة بعينها، باعتبارها نسقًا من القواعد وحسب، بل هي تشمل الموسوعة العامّة التي أنتجها الاستعمالُ الخاصّ لهذه اللّغة، أي المواصفات الثقافية التي أنتجتْها اللغة، وتاريخ التأويلات السابقة. كما رأينا في القيد التأويلي السابق، وعليه، فإنّ فعل القراءة هو "تفاعل مركَّب بين أهلية القارئ وبين الأهلية التي يستدعيها النّص لكي تمكّننا من قراءة النّص قراءة منسجمة"[2] تراعي وحدته وشموليته.

إنّ هاته الأهليّة التي يستدعيها النّص تقوم باستثمار كلّ الآليّات التي يوفّرها من أجل مشروعيته الوجوديّة، خاصّة ما تعلّق منها بالآليات اللّغوية والسّياقية العامّة التي تتخذ منافذ صحيحة وموضوعية لرسم الإطار الإحالي السليم لدلالات النّص.

من هنا يتّخذ معيار القصد أو القصديّة موقعا مركزيّا في سيرورة بناء التّأويل، مادام أنّ "أيّ فعل للقراءة هو تعاقد مركّب بين قدرة القارئ ونوع القدرة التي سلّم بها نصّ معيّن، كي يقرأ بطريقة اقتصاديّة"[3].

تستلزم هذه التّفاعلات المعقّدة ترهين الكفاية اللّغوية كإرث اجتماعيّ، لا يقصد "**إيكو**" بهذه الكفاية اللّغة كنسق من القواعد النّحوية، ولكن مجموع الموسوعة التي تشكّلت من خلال التّمرّس على هذه اللّغة، ومعرفة الأعراف الثّقافيّة التي أنتجت في سياق هذه اللّغة، وتاريخ التّأويلات السّابقة للنّص الذي يقرأ الآن"[4]. إنّها نسق ثقافي بأكمله، وليست مجرّد نسق لسانيّ.

---

* لا يمكن إطلاق مثل هاته الأوصاف على الله سبحانه وتعالى، بل الواجب هو تنزيهه عنها. وإن كان ظاهرا من السياق أنّ المراد به هو النّص/ المؤلّف البشريّ.

[1] إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص 86.

[2]. Les limites de l'interprétation p 18.

[3]Ibid,, p. 134.

[4] Ibid, p. 134.

يؤكد **إيكو** في هذا المقام أنّه ليست هناك أي قاعدة يمكن على أساسها أن نحدّد التّأويل الجيّد، إلّا أنّ تحديد مضمون الخطاب يشكّل موقفًا تأويليًّا سيكون هو الدّليل النّصّي على "**الغاية**" الفعليّة للخطاب.

لقد صار معلوما أنّ المحرّك الأساس لثبات الإطار الصّوري للنّص هو ما تحويه القراءة التّأويليّة الفاعلة والواعية من قدرة على توليد الدّلالات انطلاقاً من خصوصيات النّص ـ موضوع التّأويل ـ بحيث تتوالد هذه الدّلالات على امتداد نشاط قرائيّ موضوعي للنّص، يتجاوز كلّ تعسّف في ليّ عنق عناصره اللّغوية والتّعبيريّة استجابة لمشاكلة طروحات ما، متغيّاة من وراء ذلك.

ولعلّ من نتاج القراءة التّأويلية للخطاب، تأسيسا على ما سبق، أن أضحى النّسق اللّغوي هو المحدّد لمقصديّة ذلك الخطاب، ومقصديّة الخطاب تتصرف وفق رؤية للآليات التي يشتغل بها نسق الخطاب ذاته داخليّا، إذ أنّ الخطاب تشكّل لغويٌّ بالدّرجة الأولى، لذا يأخذ من بنيته المعرفيّة العامة المنتجة له، معالم إحالاته، وأشكال مراجعه، كما يأخذ عنها أطر تصريف المعنى وفهم الدّلالة، ولذلك كان الخطاب الأصولي ـ في تراثنا الإسلاميّ ـ متلوّنا بتلوينات نسقية وسياقيّة خاصّة، أخذها من المتن الذي تأسّس عليه، كما تكوّن من البنية المعرفيّة المتحكّمة في تصريف المعنى وتعيين الدّلالة فيه.

إنّ الكشف عن "**الغاية**" الفعليّة للخطاب، هو بشكل آخر كشفٌ عن **قصديّة النّص**، والتي يعتبر التّعرف عليها – حسب **إيكو** دائما– " هو تعرّف إلى استراتيجية سيميائية"[1] تقيد فعل التأويل، وتحدّ من نشاطه.

ونلحظ من خلال هذا – وهو ممّا تجدر الإشارة إليه في هذا المقام– أنّ إمبرتو إيكو يركّز على "**مقصدية النّص**" في تحديد هذه الضّوابط، دون المقصديتين الأخريتين، وأعني بهما مقصد المؤلّف ومقصد القارئ. وموقف أمبرتو إيكو هذا مندرج ضمن المنحى التّأويلي الحديث يستقر إلى حدّ ما ـ على مقولة الانتصار لمقصديّة الخطاب على مقصديّة الذّات المتكلّمة، وقد رأى **ميشال فوكو** أنّ الذّات ما هي إلّا مقول لغويّ. تختصرها مؤسّسة المعرفة، كما أنها تجميع لبنيات متداخلة ومتشابكة.

ويكمن السّبب الذي جعل **إيكو** يصرف النّظر عن إدراج المقصديتين الأخريتين في الضّوابط التي تعصم التّأويل من الانحراف، أنّ قصد المؤلّف وقصد القارئ يجعلان منه – أي

---

[1] إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص78.

من التّأويل تقريبا- عملية مستحيلة التحقّق، أمّا قصديّة الأوّل – أي المؤلّف- فمن الصّعب جدا تحديده أوتأكيده، لأنّ مقصديّة الذّات لا يمكن تعيينها بموضوعية حتّى لو تأسّس هذا التّعيين على كلّ معطيات اللّغة الدّاخلية والخارجيّة، غير أنّ هناك حالات لسيرورة الإبلاغ يصبح فيها التّعرّفُ إلى نوايا الكاتب أمرًا في غاية الأهميّة إنْ لم يكن حتما، كما هو الأمر في عمليّة التّواصل اليوميّ بين النّاس، أو في عملية التّعبّد كما هو الشّأن في الخطاب الدّيني، المنبني على فهم الوحي؛

أمّا التّعرّف على قصديّة القارئ، فتكمن جهة صعوبته في إمكانية أن يتعدّد بتعدّد القرّاء، هذا من ناحية التّعدّد، كما يمكن أن يكون القارئ مغاليا في هذا القصد إلى درجة الحلول محلّ النّص ذاته من ناحية أخرى، في حين يفرض حضور النّص الدّائم على القارئ أن "يتنازل أو يستسلم باستمرار عندما لا يقبل النّص تلاعبه وانسياقه وراء أهوائه"[1] الذّاتية.

أما عن السّبيل التي ينبغي سلوكها بغية التّعرّف إلى **قصديّة النّص، فأنّه** يكون بإخضاع هذه القصدية **لسلطة** النّص باعتباره **كلاً منسجمًا**، وهكذا فإنّ قصد النّص الخاصّ هو الذي "يجب أن يؤخذ كمقياس لتأويلاته الخاصة"[2]، وهو في نظر إيكو ليس معيارا للتّأويل فقط، بل هو ما يمنح، إضافة إلى ذلك، إمكانية التّأويل أصلا.

إنّ النّص بهذا الوصف، أي باعتباره **كلاً منسجما** هو التجسيد الفعلي لمقصد النّص، وحتّى يتمّ تحقيق هذا الانسجام النصي، ومن ثمّ تُستخلص مقصدية النّص التي تتوافق مع ضوابط التّأويل "ممّا يعنى التّطابق مع حقوق المؤلف"[3]، ينبغي على التّأويل أن يراعي لسان هذا النّص الذي انوجد به وعن طريقه، بكلّ ما يمثّله مفهوم اللّسان هنا من قواعد نحوية وقوانين ثقافية.

يتجاوز معيار **القصد** إثبات انسجام النّص، إلى تفسير الأسباب اللّسانية والسّيميائيّة التي من أجلها يقرّ النّص بتأويلات ممكنة، ويستبعد تأويلات أخرى. ففي حالة وجود تعدّدية في المعنى، يتدخل مفهوم **القصد** ليصف ويفسر الإواليات والقواعد التي ينبغي اعتمادها لإنتاج تأويلات ممكنة تتوافق والغاية الفعلية التي من أجلها انوجد الخطاب، فإنّ ذلك يتوقف

---

[1] Les limites de l'interprétation, P. 42.

[2] Ibid, p 43.

[3] Ibid, p,17.

على معرفة التّأويلات الأكثر أهميّة، القابلة لرصد كليّة النّص، والتّحقّق منها، حتى تضمن الممارسة التأويلية قدرا من الصّحة والمشروعية.

إنّ هذه **المقاصد** التي يتغيّاها المستخدم للنّص تخالف طريق المؤوِّل الذي عليه أن يخدم النّص لا أن يستخدمه. وإن خدمة النّص أو تأويله التأويل المعتبر، بحسب **الشاطبي،** ينبغي عليها، لكي تكون كذلك، أن لا تخرج عن سنن كلام العرب ومعتادهم في الخطاب. ينبغي على القراءة، حتى تكون خادمة للنّص لا مستخدمة له، أن تحترم موسوعتهم – إن شئنا استخدام اصطلاح إيكو– وأن تتجنّب اتّباع الهوى، بكل ما يمثله الهوى من تَشَهٍّ، ورضوخ للأغراض الذاتية والأهواء الشخصية، وإلا كانت مجرد وهم وتخييل لا علاقة له بالحقيقة، بل وخبطا في عملية[1] التّأويل. لأنّ صاحب القراءة لم يستطع إبصار الطّريق التي عليه أن يأخذها من أجل تحقيق التأويل المعتبر. أو أنّه أبصرها، لكنه تعامى عنها فحدث منه الإغراب باستجلاب غير المعهود[2]، وكان منه الادعاء والجعجعة بإدراك ما لم يدركه الراسخون[3] أهل الأصول البانون لمسالك التأويل الصحيح ومساطره، المسيّجون لأطرافه وحدوده، ذاهبا هذا المستخدِم إلى التبجح أن وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها إلا الخواص[4]، وأنّه منهم. ولأنهم خواص فهم لا يتقيدون في إخراجهم كتاب الله عن ظاهره إلى باطن يرونه أنّه هو المقصود وراء هذا الظاهر[5] لا بعقل ولا نظر[6]، لأن ذلك خارج عن حدودهما، متجاوز لطاقتهما.

إنّ هذه الحال التي وصفها **الشّاطبي** تنذبق تماما على أغلب دعاة الحداثة العربية، أولئك الذين جعلوا قراءة النّص القرآني، وإعادة تأصيل آليّاتها حتّى تواكب روح العصر– بتعبيرهم– ذريعة ليمرّروا وراءها أهواء شخصيّة وميولات ذاتية لا تمتّ إلى النّص القرآني ومقاصده بصلة البتة.

وهو في الواقع جهدُ متعمّدُ – من قبلهم– لوضع طريقة جديدة للنظر إلى أيّ كتاب مقدس، وليس النّص القرآني فقط، وعلى هذا يرى دعاة الحداثة وما بعدها أنّ تأويل الكتاب

[1] ينظر: الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، ج4، ص 121.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 60.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[6] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المقدس حقٌّ لكلّ شخص، فما يعنيه النّص لشخص ما، لا يعني أنّه هو بعينه ما يقصده لشخص آخر، فلكلّ واحد الحرّيّة في تأويل وفهم النّصوص الكتابيّة طبقا لتراثه الخاص وتجربته الإنسانيّة. وبمقتضى هذا المذهب الجديد، ليس هناك ثمة مقياس محدّد الهيئةِ، وإنّما كل متلقي يصبح قانونا على نفسه[1].

وإشكاليّة التّأويل في الخطاب الدّيني –كما هو معروف– تتعلّق بجدليّة العلاقة بين العقل والنّص. فمرحلة الفهم تتعلق بكيفية تعامل العقل مع الوحي في مظهره النصي لتبين المراد منه. ومن المعلوم أن العقول تتفاوت في تبين هذا المراد إما لسبب يرجع إلى العقل ذاته أو لسبب يعود إلى تلك النّصوص من حيث ظنّية دلالتها، وإمّا لمقصد إلهيّ يجعل النّصوص مناطا مستديما لنظر العقل[2] في تلك النّصوص.

صحيح، أنّ القراءة الأحادية تجعل المؤوِّل لا يرى هذه الفروقات الدّلالية المهمّة في عملية التأويل، لذلك يتطلّب هذا التّعقيد الدّلالي، التّدقيق في الطّبقات النّصيّة، وفي استراتيجيات المفاهيم والقراءة الملائمة. فكل موقع نصي يوفر للقارئ خطاطات وبرامج للقراءة، تشكل بالإضافة إلى عوامل تداولية أخرى، الضمانة الأساسية لتأويل مقبول ومشروع، غير أنّ هذا لا يعني أنّ النّص القرآنيّ منفتحٌ انفتاحاً مطلقاً على قراءات تناسليّة لا محدودة؛ وإنما ينبغي مراعاة السياق التاريخي والنصيّ والدلالي؛ ولا تثريب على المؤوّل إن تذرع بما جادت به المعارف الإنسانية من فلسفة، ومناهج مقاربة وأدوات إجرائية، ومنهجية تكشف عن عالمية القرآن الكريم، وإشعاعه الرباني المتجدد؛ لأنه: "ينبغي أن نسلم أن لا وصول إلى النّصوص الأصليّة على الوجه الذي أنشأها به أصحابها ولا على الوجه الذي أدركها به المعاصرون لهم، أي السّلف الصالح، إلّا عبر طبقات من التّجربة وشبكات من المعرفة متأخّرة عن عصر هذه النّصوص"[3].

---

[1] شريح محمد ، استراتيجية التحديد، الخلفيات النفسية والفكرية، مقال في مجلة المتلقي الفكري للإبداع، العدد 1، الموقع على الانترنت http://www.almultaka.net/majalla1.

[2] النّجار عبد المجيد ، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، أميركا، 1993، ص92، بتصرف.

[3] طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997، ص101.

ويطرح المشتغلون بالنّص القرآني على اختلاف توجهاتهم المعرفية جملة من المعايير التي يستدلّ بها على الوحدة الموضوعيّة في السورة القرآنية، والتي يؤدي كشفها إلى الكشف عن المقاصد القرآنيّة .

لعلّنا لا نجانب الصّواب إذا قلنا أنّ من بين أهمّ هذه المعايير، عرض السّورة المراد تأويلها والوقوف على مقاصدها عرضاً واحداً، يرسم خط سيرها إلى غايتها، ويُبرز وحدة نظامها المعنوي في جملتها، كي يُرى في ضوء هذا البيان كيف وقعت كل حلقة في الموقع المناسب لها. والمنهج القويم في دراسة النّسق القرآني المفضي إلى الفهم السّليم، يقضي بأن يكون هذا المنحى خطوة أولى فيه، فلا يتقدم النّاظر إلى البحث في الصّلات الموضعيّة بين جزء وجزء منه، "إلّا بعد أن يُحكم النّظر في السّورة كلّها بإحصاء أجزائها، وضبط مقاصدها على وجه يكون له عوناً على السّير في تلك التّفاصيل"[1] التي تستقل بدلالات خاصة وجزئية، لأنّ "السّورة مهما تعدّدت قضاياها فهي كلام واحد يتعلّق آخره بأوله، وأولّه بآخره، ويترامى بجملته إلى غرض واحد، كما تتعلّق الجمل بعضها ببعض في القضيّة الواحدة، وأنّه لا غنى لمتفهّم نظم السّورة عن استيفاء النّظر في جميعها، كما لا غنى عن ذلك في أجزاء القضيّة[2] قيد الاستدلال، بل لا تظهر ثمرة هذا الاستدلال إلّا بفهم النّص على هذا النحّو كما قال **الشّاطبي** في الموافقات[3].

كما أنّ من معايير الكشف عن تلك المقاصد والمتعلّقة دائما بالنّظر الكلّيّ في غرض السّورة، الدّور التّأويليّ الذي يلعبه اسم السّورة في ترجمة مقصودها، لأنّ هنالك ارتباطا وثيقا بين المعاني والأغراض المختلفة التي تتعرّض لها آيات السّورة وبين اسم السّورة الذي يحتوي على الهدف العام منها. فالأمر الكلّيّ المهيمن على حِكَم الرّبط بين جميع أجزاء القرآن هو "أنك تنظر الغرض الذي سيقت له السّورة، وتنظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدّمات، وتنظر إلى مراتب تلك المقدّمات في القرب والبعد من المطلوب، وتنظر عند انجرار الكلام في المقدّمات إلى ما يستتبعه من استشراف نفس السّامع إلى الأحكام واللّوازم التّابعة له"[4]. وهكذا

---

[1] ينظر: دراز عبد الله، النّبأ العظيم، ط1، دار القلم، الكويت، 1970، ص199.

[2] الشاطبي، الموافقات ج3، ص 413.

[3] المرجع نفسه، ج4، ص 117.

[4] البقاعي، نظم الدرر، ج1، ص 17.

ينبغي على القارئ سلوك هذا الطّريق مع باقي السّور القرآنيّة، حتى يتمّ له بيان المقصود الأعظم من النّص القرآني كلّه

وعَوْدا على بدء لا يخفى أنّ المشكلة الأساسيّة للممارسة التأويلية، تكمن في بعض المفاصل الاستخدامية النّاجمة عن القارئ، فالقارئ ليس واحداً، وثَمَّةَ فروق فرديَّة بَيْنَ القرّاء كما هي بَيْنَ الناس، وهذه الفروق الفردية متنوعة وليست ذات طبيعة واحدة، وقد انتبه ابن رشد إلى هذه المسألة، وقال مصنَّفا المؤوِّلين في ثلاثة أصناف[1]:

الصنف الأول: صنفُ ليس هو من أهل التَّأوِيل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الطالب، وذلك أنّه ليس يوجد أحدُ سليم العقل يعري من هذا النوع التصديق.

الصنف الثاني: صنف هو من أهل التَّأوِيل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة.

الصنف الثالث: صنف من أهل التَّأوِيل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة.

أي أنَّ **ابن رشد** يرى أنَّ التَّأوِيل صنعة برهانيّة تكون مقبولة أو سليمة من أصحاب البرهان، أمَّا غيرهم ممّن لا يمتلكون القدرة على التَّأوِيل لن يكون مقبولاً منهم، ولن يكون تأويلهم سليماً.

هذه المحاولة الرّشديّة في تصنيف المؤوِّلين تطرح مسألة مهمَّةً لصيقةً بمسألة حدود التّأويل ترتبط –ابتداءً وانتهاءً– بالقارئ، لأنّ معضلة التّأويل هي مشكلة القارئ في المقام الأوّل، وليست مشكلة النَّص كليّة؛ بل يتبقّى بعض من هذه المشكلة للنّص ذاته لا يمكن إغفالها ولا تجاوزها بحال من الأحوال.

والذي نخلص إليه من هذا أنّ سمو النّص القرآني يكمن في قراءاته المتجدّدة المبينة عن إيحائه المعبّر، وتعبيره الوامض؛ ولعلّ ما يمنح مشروعية هذا القراءة هي الطبيعة الخلاقة التي يتسم بها النّص القرآني، والتي تستجيب لاستنطاق منهجي رشيد؛ ولا ضير في التوسّل بالعلوم الألسنية والسيميائية والأسلوبية والاستعانة بألياتها القرائية، ومساطرها التحليلية؛ شريطة أن تكيّف وفق منطق النّص القرآني، وتراعي مقاصده وغاياته؛ بيان ذلك أن الكفّ عن التّأويل أو الاكتفاء بظاهر العبارة القرآنيّة قد يؤدي إلى حجب مسالك الاختلاف مع النّص عنّا ؛ ذلك

---

[1] ابن رشد، فصل المقال، ص62.

الاختلاف الذي أقرّه الشّرع والعقل متى توافرت شروط الممارسة التّأويليّة السليمة، والهادئة غير المستفزّة، ونعني تلك الممارسة التي تحكمها الذّاتية والهوى.

من هنا يمكننا أن نقول بناء على ما سبق إنّ التّأويل في إطار وعيٍ مقاصديٍ تأويليٍ جديدٍ بالنّص يمكنه أن يحلّ عقبات ما يسمّيه رضوان السّيّد بعدم قدرة النّظرات التّجديديّة المعاصرة على التّحرك إلّا في غير مجالات الجزئيّات[1]. هذا الوعي بطبيعة الخطاب الأصولي يقود إلى وضع نظري لطبيعة الممارسة اللّغوية التي اشتغل بها العلماء في حقل الأصول، وعلاقة ذلك كلّه بالمستويات اللّغويّة والسّياقيّة التي تقدّمها متون النّصوص الشّرعيّة خاصّة منها متن النّص القرآنيّ.

إنّ هذا التّشابه في المواقف بين عمل النّاقد السّميائيّ المعاصر **أمبرتو إيكو** وبين الأصولي الكبير أبي إسحاق الشاطبي إن كان يكشف عن الجهد التّنظيريّ الذي قام به **الشّاطبي** ويبيّن عن أهمّيته وقيمته المنهجيّة الكبيرة، فأنّه مع ذلك يُوقِع **أبا إسحاق** في مأزق منهجيّ من الصّعوبة إيجاد حّل ملائم له. ذلك أنّ النّاقد السّميائيّ المعاصر يتعامل مع نصّ بشريّ محكوم ببشريّته، هذه البشريّة التي في الوقت نفسه التي تسِمُه بالنّسبية والتحيّز الزّماني والمعرفي، لا تقلق كثيرا إن تم تحميل هذا النّص البشري ما لا يتحمل لأن ذلك لن تكون له نتائج مؤثرة في الخارج، ومن ثم لا نستغرب كثيرا إن وجدنا السميائي أمبرطو إيكو، في الوقت نفسه، الذي يدافع فيه عن التأويل الجيد، يقبل بضده الذي هو الاستخدام إذ الدفاع عن التأويل ضد استخدام النّص لا يعني أنّ النصوص لا يمكن أن تستخدم[2]، لكن شريطة أن يسمى استخداما وليس تأويلا فاستخدام النّصوص استخداما حرّا ليس له علاقة بتأويلها[3] لأنّه من المستحيل – أو على الأقلّ غير شرعيّ من وجهة نظر نقديّة – تقويل النّص ما لم يقل[4]، فالنّص من حقّه أن يراقب ويختار تأويلاته الخاصّة[5]، كما هو من حقّه أيضا أن يدفع عنه كلّ قراءة غير جيّدة لا تحترم انسجامه الدّاخلي ورصيده اللّسني والثّقافي فيسمّيها استخداما ولا يعتبرها أبدا خدمة له أي تأويلا. والنّص ذاته هو معيار لتأويلاته، وكونه كذلك يستلزم

---

[1] العزاوي، قيس خزعل الفكر الإسلامي المعاصر، نظرات في مساره وقضاياه، دار الرازي، بيروت 1992، ص74.

[2] Les limites de l interprétation,45.

[3] المرجع نفسه،ص،45.

[4] المرجع نفسه،ص،130.

[5] المرجع نفسه،ص،44.

القبول(...) بوجود لغة نقدية فعالة بوصفها لغة واصفة تسمح بمقارنة النّص بكل تاريخه وبين التأويل الجديد[1]. والقارئ مرغم على احترام هذا التاريخ إن كان يريد أن يؤول وإلا فليختر طريق الاستخدام وله حينذاك فقط ما يشاء.

إنّ هذه الخلاصة التي ينتهي إليها النقد السميائي التأويلي المعاصر على يد "أمبرتو إيكو" بعيد أن يقبل بها الأصولي الذي لا يرى للنّص القرآني غير مسلكين اثنين مسلك صائب، ومن ثم مقبول ومطلوب، ومسلك غير صائب فهو مرفوض لا ينبغي القيام به. لأن النّص الإلهي ونتيجة لطبيعة أصله المقدس، ونتيجة لمقصده الكلي بوصفه نصا جاء لهداية الناس بإخراجهم من سلطة الهوى إلى سلطة الشرع لا يسمح بأي قراءة له تسير في عكس هذا الاتجاه أو تضاده.

إنّ هذا الاختلاف في طبيعة النّص موضوع التأويل الذي يجعل أكثر الناس دفاعا عن التأويل وحدوده لا يرى اعتراضا على استخدام النصوص ويقبل أيضا أن تكون هذه النصوص 'ملعبا للعب من أجل إثبات إلى أي حد يمكن للغة أن تنتج من سميوز (دلالة) لا نهائية أو منزاحة[2]، هو ذاته العلة التي من أجلها سيرفض، كثير ممكن تعرضوا لما قام به الشاطبي، مفهومَه عن أمية الشريعة.

ولا جدال في أنّ قابلية النّص القرآنيّ للتجدّد والاختلاف، وتوسيع مجال نظره الدّلالى هو الذي يسوغ مشروعية التوسل بمصادر جديدة في التّفكير التأويلي تدلّل على خلود القرآن الكريم واستمراره في التدفّق الدلالي، والإفراز البياني، وانفتاحه لقراءات متعدّدة واعية بالمعنى التّاريخي؛ تتيح ضروباً من الفهم والاستنباط توافق مرامي النّص القرآني ومقاصده السَنية.

إنّ هاته القيود التي حكمت التأويل في السميائيات التأويلية هي نفسها–أو تقرب لحد كبير– القيود التي حكمت التّأويل عند الأصوليين، هذه القيود التي جمعتها منطلقاتهم القرائية للنّص القرآني، من خلال مراعاة مسلّمة النّص ووحدته. كما أنّ ارتباط قيود التأويل وحدوده عند الأصوليين بمسلمات القرّاءة عندهم ليس غريبا من الناحية الإبستيمولوجية، لسبب بسيط يتمثل في "كون هذه المسلمات التي أريد لها أن تشمل التأويل الأصولي كله بظلالها بوصفها خصائص للنّص القرآني، ومساطر لتحليله، ومسالك لتأويله أريد لها، في الوقت نفسه، أن تكون قيودا لهذا التأويل. إنّها مسلمات بُنيت أصلا من أجل القيام بعمل مزدوج، يستهدف

---

[1] Eco Umberto : les limites de l'interprétation ,p 43.

[2] Ibid ,p 46.

الأول بناء نظرية لأدوات التّحليل والفهم والقرّاءة، ويطمح الثاني، في الآن نفسه، رسم حدود هذه القرّاءة، كل ذلك في أفق إمكان بيان شرعية القرّاءة والبرهنة إمّا على صحتها أو عدم اعتبارها"[1] قراءة سليمة وصحيحة للنّص.

وجماع القول فيما أوردناه في هذا الفصل هو أنّ الممارسة التّأويلية كنشاط معقّد ومركب، تتجاذبه عدّة أطراف، لا ينبغي أن يترك من غير قيود، بل لا بدّ من قواعد تضبطه وقوانين تحكم وتراقب عملية التّأويل عن كثب، وذلك من خلال مراعاة النسق اللغوي للنص بما يحقق من مقصديّته أو مقصديّة صاحبه، كما تبيّن لنا أنّ الالتزام بهذه الضّوابط وضرورة الأخذ بها هي مسلّمة عقليّة، وإوالية ذهنية لازمة من أجل التّمييز بين الأشياء، ووضع الحدود بينها.

[1] يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص197.


خاتمــة

خاتمة:

في نهاية المطاف، وبعد بحث كاد يكون تيها معرفيا في مسالك النّص والتّأويل وتشعباتهما، بين نموذجين معرفيين مختلفين، شرعة ومنهاجا، مصدرا وغاية، يمكننا القول بأنّ أهم ما يمكننا جمعه هنا في هذه الخاتمة من نتائج البحث تتمثل في:

- منشأ الإشكال المعرفي في المنجزيين المعرفيين هو التخاوض في المفاهيم والحدود دون ضبطها وتقعيدها، وهذا ما تبدّى لنا جليا في محاولة ضبط مفهوم "النّص" خاصة.
- ليس هناك مفهوم للنّص القرآني "بمعزل عن مراعاة قدسيّة النّص، أو الوجود الميتافيزيقي للقرآن. واتّخاذه مرجعية عمل تتبني عليه كلّ الأعمال والتّصرّفات.
- –لقد تقرّر–معرفيا– بأنّ علم أصول الفقه يعدّ منهجا للتّعامل مع الخطاب الشّرعي بوصف قانونا كلّيا، يضبط عملية التّلقّي والفهم لهذا الخطاب، ويراقب حدود تأويله، وقد كانت قضيّة–أو مسلّمة– وحدة النّص القرآني هي حجر الزّاوية في هذه المقاربة الإبيستيمولوجية،
- –اعتبار النّص القرآني من خلال مفهوم "الوحدة" على أنّه يشكّل كلّا منسجما ووحدة متماسكة، بنية وشكلا، معنى ومقصودا. بخلاف ما فعد له في بعض أدبيات الخطاب العربي الحداثي المعاصر.
- –تتأسس هذه الوحدة في الفكر الأصولي على مفهومَيْ "عربية القرآن/ لسان العرب، ومقصدية النّص القرآني، واستحالة فهم القرآن من دون مراعاتها أثناء التلقي.
- –لم تكن قضية "وحدة النّص القرآني" مصاغة بالوصف الذي قدّمناه إلّا لتخدم عملية فهم النّص القرآني أثناء الاستدلّال والبحث عن الحكم الشّرعي؛ فهي الطّريق الوحيد الذي ينبغي على المستدلّ (المتلقّي) سلوكه ومراعاته في الفهم والاستنباط.
- شهود النّص حالة اغتراب في الشكل المجرد، وضياع هويته الخاصة، وفقدان بعده الأنطولوجيّ، ودوره التاريخي، في كثير من المناهج النقدية، نتيجة للاختلاف في زوايا النظر، وجهات المقاربة له، مفهوما ووظيفة.

●تعرض مصطلح النّص لانتقالات وتحولات معرفية عديدة، خاصة في معالم الإبستيمي ما بعد البنيوي.

● رفض كل انغلاق للنّص اعتبارا لأهمية النّظر إلى كلّ نص بمثابة امتصاص لنصوص سابقة عليه. وهو ما أدى إلى تشييد تصور دينامي للنّص، باعتباره ظاهرة إنتاجية.

● لا يمكن الحديث عن مفهوم للنّص إذا ما تمّ إغفال الجانب الإشاري والتداولي الواردين في مكعب البنية النصية.

●تأسست وحدة النّص بالدرجة الأولى باعتبارها "انسجاما داخليا للنص" في الخطاب السيميائي التأويلي على دعامات نصية، أي أنّ وحدة النّص هي ذاتية التحقق.

oيتأسس الموقف النظري من التأويل في المنجزين الأصولي والسيميائي التأويلي خلفية فلسفية وإبيستسمولوجية ترى أنّ المشكل الفلسفي للتأويل يرتكز على تشييد شروط التفاعل بين الإنسان والعالم، في موقف عقلاني يسلم بمبدأ "الحد"، باعتباره إوالية فطرية في الذهن.

oلا وجود للنّص خارج تأويله، لذلك فإنّه من منظور المقاربة النصية، لا تتمظهر مواقع الشك واليقين داخل النص، في صورة خطية، أو منفصلة، بل تتداخل وتنتشر على امتداد مقاطع النص، لأنها تخضع لتوزيع نصي حسب مقتضيات جمالية وثقافية، وأيضا حسب قصدية الكاتب.

oتكون حرية التأويلات مقيدة بالقواعد اللّسانية والسيميائية للنّص، مادامت هذه الحرّيّة جزءا من الآلية التّوليدية للّص.

oيشتغل معيار القصد كضابط تأويلي، على تفسير الأسباب اللّسانية والسيميائية التي من أجلها يقرّ النّص بتأويلات ممكنة، ويستبعد تأويلات أخرى. من خلال إرجاعها إلى مدلول كلّيّ، واستنادا إلى هذه المدلول يحدّد درجة مقبوليتها وإمكانيتها وملاءمتها.

●تكاثف ألية اللسان وقصدية النص، من أجل رسم خريطة للقارئ في كلا المنظومتين المعرفتين، يراعي فيها حدود التّأويل والفهم، بما يضمن للنّص وحدته وانسجامه.

وفي الأخير تبقى إرادة القول في موضوع البحث قائمة، وزاوية النظر إليه، وفيه مختلفة، ما دامت الإشكالية التي تم تناولها في هذا البحث إشكالية متشعبة جدا، ومنفتحة على آفاق معرفية لا حدود لها، لعلّ القارئ لهذه الورقات يقف منها على ما يشحذ همّته من أجل إضافة شيئ لما قدّمنا، أو تبديل شيئ لما آتينا، وهي السنة المعرفية التي سار عليها من سبقنا، وسيسير عليها كلّ من رام خوض غمار البحث المعرفي في آتٍ من الزمن، بما أنّ البحث غير منتهٍ إلّا بانتهاء الإنسان الباحث.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع :

- **القرآن الكريم.**

1- أدونيس، أحمد سعيد، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، د ط. دت.

2- أركون محمد : الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ط2، دار الساقي، 2003.

3- آن جفرسون وديفيد روبي، النظرية الأدبية الحديثة، ترجمة، سمير مسعود، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1992.

4- إيزر فولفغانغ، فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ترجمة، حميد الحميداني، الجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس، المغرب.

5- إيكو أمبرتو، الأثر المفتوح، تر، عبد الرحمن بوعلي، ط2، دار الحوار للنّشر والتوزيع، سوريا، 2001.

6- إيكو أمبرتو، القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، تر، انطوان أبو زيد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996.

7- إيكو أمبرتو، حكايات عن إساءة الفهم، ترجمة ياسر شعبان، ط1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2006.

8- إيكو أمبرتو: التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم،سعيد بنكراد، ط1، المركز الثقافي العربي، 2000.

9- إيكو أمبرتو: العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، تر، سعيد بنكراد، راجع النص: سعيد الغانمي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، وكلمة، أبوظبي، الإمارات العربية، 2007.

10- إيكور أمبرتو، السّيميائية وفلسفة اللّغة، تر، أحمد الصمعي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2005.

11- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، الحدود في الأصول، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، 1973.

12- بارة عبد الغني، الهيرمينوطيقا والفلسفة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008.

13- بارت رولان، درس السيميولوجيا، ترجمة، عبد السلام بنعبد العالي، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1986.

14- بحيري سعيد حسن، علم لغة النّصّ، المفاهيم والاتجاهات، ط1، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجان، مصر، 1997.

15- ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، قدم له أسامة الرفاعي، مؤسسة دار العلوم، بيروت.

16- البصري أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.

17- البقاعي برهان الدين ابو الحسن، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ط1، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1996.

18- البقاعي برهان الدين، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، تحقيق، عبد السميع حسنين، مكتبة المعارف، الرياض.

19- بلعلى آمنة، سيمياء الأنساق، تشكلات المعنى في الخطابات التراثية، دار النهضة العربية.

20- بنكراد سعيد، النص السردي، نحو سيميائيات للإيديولوجيا، ط1، دار الامان، الرباط، 1996.

21- بنكراد سعيد: السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاته، منشورات الزمن، مطلعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003.

22- بوعزة محمد، استراتيجية التأويل، من النّصية إلى التفكيكية، ط1، منشورات الاختلاف، 2011.

23- بن بوعزيز وحيد: حدود التأويل: قراءة في مشروع أمبرتو إيكو، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008.

24- الترمذي محمد بن عيسى، جامع الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د. ت.
25- ابن تيمية أبو العباس، المسودة في أصول الفقه، جمع أحمد بن محمد الحراني، تحقيق، محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة.
26- ابن تيمية أبو العباس، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، طبع تحت إشراف الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين.
27- ج. هيو سلفرمان، نصّيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002.
28- الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة.
29- جماعي، سيمياء براغ، ترجمة، أدمير كورية، وزارة الثقافة، دمشق، 1997.
30- حرب علي، نقد النّص، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005.
31- حرب علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ودار الفارس، عمان، 2005.
32- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.
33- ابن حزم، التّقريب لحد المنّطق، في رسائل ابن حزم، الجزء الرابع، تحقيق، إحسان عباس، 1983، بيروت.
34- حسين، بن علي بن حسين الحربي، قواعد الترجيح عند المفسرين، دراسة نظرية تطبيقية، راجعه وقدمه مناع بن خليل القطان، ط1، دار القاسم، الرياض، 1996.
35- حمادي إدريس، الخطاب الشّرعي وطرق استثماره، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994.
36- الخادمي نور الدين بن مختار، علم المقاصد الشرعية، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 2001.

37- رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، الإستراتيجية والإجراء، ط1، جدارا للكتاب العالمي، عمان، 2007.

38- روز مارجريت، ما بعد الحداثة، تر: أحمد الهاشمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994.

39- ريفاتير ميكائييل، معايير تحليل الاسلوب، ترجمة، حميد لحميداني، ط1، منشورات دراسات سال، الدار البيضاء، 1993.

40- ريكور بول، صراع التأويلات، ترجمة، منذر عياشي، مراجعة، جورج زيناتي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيرقت، لبنان، 2005.

41- ريكور بول، نظرية التّأويل، (الخطاب وفائض المعنى)، ترجمة سعيد الغانمي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2003.

42- ريكور بول، من النّص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقيبة، ط1، دار الأمان، الرباط، 2004.

43- الزّحيلي وهبة : علم أصول الفقه، ط1، دار الفكر، 1986.

44- الزّرقاني، محمد عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996.

45- الزّركشي بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت.

46- الزركشي: البحر المحيط، تحرير الشيخ عبد القادر عبد الله العانين، مراجعة عمر سليمان الأشقر، ط2، وزارة الشؤون الإسلامية و الأوقاف، الكويت، 1992.

47- سانو قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه، ط1، دار الفكر، دمشق، 2000.

48- السبت، خالد بن عثمان، قواعد التفسير: جمعا ودراسة، ط1، دار ابن عفان، 1421.

49- السّبكي تقي الدين علي بن عبد الكافي، وولده تاج الدين عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، كتب هوامشه وصححه مجموعة من العلماء، ط1، دار الكتب العلمية، 1984.

50- سعيد عبد الستار، المدخل إلى التفسير الموضوعي، ط2، دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1991.

51- الشّاطبي، أبو إسحاق، الاعتصام، تحقيق، محمد رشيد رضا، دط، دار اشريفة، دت.

52- الشّاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق، مشهور حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، 1997.

53- الشافعي محمد بن إدريس، الرّسالة، تحقيق و شرح أحمد شاكر، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، دت.

54- شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007.

55- الشّنقيطي، محمد الأمين، مذكرة في أصول الفقه، د ط، المكتبة السّلفية، المدينة المنورة.

56- شولز روبرت، السيمياء والتأويل. ترجمة، سعيد الغانمي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، 1994.

57- الشّيرازي، أبو إسحاق، اللّمع في أصول الفقه، طبعة مصطفى الباب الحلبي بالقاهرة، 1939.

58- الطاهر بن عاشور محمد: التحرير والتنوير، ط1، الدار التونسية، 1984.

59- طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997.

60- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007.

61- طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011.

62- العبد محمد، اللّغة والإبداع الأدبي، القاهرة، دار الفكر للدّراسات والنشر والتوزيع، 1989.

63- عثمان بن علي بن حسن، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 1412.

64- العزاوي، قيس خزعل، الفكر الإسلامي المعاصر، نظرات في مساره وقضاياه، دار الرازي، بيروت، 1992.

65- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ط3، المكتبة السلفية، القاهرة، 1407.

66- العلواني طه جابر، مقاصد الشريعة، ط1، دار الهادي، بيروت، 2001.

67- عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007.

68- غادامير هانز جورج، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة، محمد شوقي الزين، ط2، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006.

69- الغزالي، أبو حامد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، دار الفكر، دمشق، 1999.

70- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق، محمد سليمان الاشقر، ط1، مؤسسة الرسالة، 1997.

71- الفتوحي، محمد بن أحمد، شرح الكوكب المنير، تحقيق، محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 1993.

72- فضل صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، القاهرة الشركة المصرية العالمية للنشر –لونجمان، 1996.

73- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق أحمد صقر، ط1، دار التراث، القاهرة، 1973.

74- ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، تحقيق، علي بن محمّد العمران، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع. د ت.

75- ابن قيم الجوزية: التفسير القيم، جمعه، محمد الندوي، تحقيق، محمد حامد الفقي، دار الفكر، 1988.

76- مارك أنجينو وآخرون، في أصول الخطاب النقدي الجديد، ترجمة أحمد المديني، ط2، الدار البيضاء، منشورات عيون المقالات، 1989.

77- الماضي شكري عزيز، في نظرية الأدب، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1986.

78- محمد يونس علي محمد، علم التّخاطب الإسلامي، ط1، دار المدار الاسلامي، بيروت، 2006.

79- المرابط عبد الواحد، السيمياء العامة وسيمياء الأدب: من أجل تصور شامل، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، 2010.

80- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012.

81- المسدي عبد السلام، قاموس اللسانيات، الدار العربية للكتاب، تونس، 1984.

82- مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم مع شرح النووي، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة، د.ت.

83- مفتاح محمد، المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999.

84- مفتاح محمد، تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1987.

85- مفتاح محمد، دينامية النص، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990.

86- المقدسي ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق عبد العزيز السعيد، ط2، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1979.
87- النجار عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، أميركا، 1993.
88- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995.
89- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النّص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.
90- هشام النحوي، مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.
91- هولب روبرت ، نظرية التلقي مقدمة نقدية، تر، عز الدّين إسماعيل، ط1، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2000.
92- يفوت سالم، التفسير والتأويل في العلم (وجهة تظر توماس كون)، ضمن كتاب، التفسير والتأويل في العلم، تنسيق سالم يفوت، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، 1997.
93- يقطين سعيد، انفتاح النص الروائي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1991.
94- يوسف أحمد، السيمياء الواصفة: المنطق السيميائي وجبر العلامات، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005.

المجلّات والدّوريات:

1- أيمن علي صالح، قراءة نقدية في مصطلح النّص في الفكر الأصولي، إسلامية المعرفة، عدد33 -2003/34.
2- بازي محمد، حدود النّص وحدود التأويل، قراءة الكرامة ومستويات التساند. طنجة الأدبية، مجلة ثقافية شهرية، العدد 24، مارس، 2010.

3- بنكراد سعيد، ممكنات النّص ومحدودية النّموذج النّظري، مجلة فكر ونقد، العدد 58، أبريل 2004.

4- بنكراد سعيد، ممكنات النّص ومحدودية النّموذج النّظري، مجلة فكر ونقد، العدد 58، أبريل 2004.

5- عزيز محمد عدمان، تأويل الخطاب القرآني بين الانضباط النصي والانفلات الدلالي، مجلة المسلم المعاصر، العدد 122، السنة، 2006.

6- عياشي منذر، النص: ممارساته وتجلياته، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 96-97، 1992.

7- النجار عبد المجيد، القراءة الجديدة للنص الديني، عرض ونقد، ورقة مقدمة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي في دورته السادسة عشرة، دبي.

8- يوسف أحمد: السيميائيات التأويلية والأسلوبية، عالم الفكر، العدد3، يناير/مارس 2007.

المراجع بالفرنسية:

1- Eco Umberto : les limites de l'interprétation, traduit par : Myriem Bouzaher, édition : Grasset, Paris, 1992.

المواقع الإلكترونية:

1- البريمي عبد الله، السيميائيات التأويلية، نحو وعي نقدي لتأصيل التأويل وتحيين القيم، موقع، http://ofouq.com/today/modules .

2- سعيد بنكراد، النص والمعرفة النقدية، الموقع: http://saidbengrad.free.fr.

3- شريح محمد ، استراتيجا التحديد، الخلفيات النفسية والفكرية، مقال في مجلة المتلقي الفكري للإبداع، العدد 1، الموقع: http://www.almultaka.net/majalla1.

4- الودرني أحمد، نظرية النص عند رولان بارت، الموقع: http://www.startimes.com/f.aspx?t=29782813.

فهرس المحتويات

الفصل الأول
وحدة النّص في الفكر الأصولي

الفصل الثّاني

وحدة النّص في السّيميائيات التّأويلية

الفصل الثالث

التّأويل بين الفكر الأصولي والسّيميائيات التّأويليّة